АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ США И КАНАДЫ

Д. Е. ФУРМАН

# РЕЛИГИЯ и социальные конфликты в США



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1981

В монографии раскрывается роль религии в современном буржуазном американском обществе, ее специфическое для США влияние на идеологическое выражение социальных конфликтов. Показано, что тот процесс секуляризации, который в свое время стимулировал развитие американских вероисповеданий, ведет теперь к распаду как религиозной идеологии, так и всей системы буржуазных ценностей.

Ответственный редактор
доктор философских наук
Ю. А. ЗАМОШКИН

**Дмитрий Ефимович Фурман**

РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ В США

*Утверждено к печати Институтом США и Канады
Академии наук СССР*

Редактор издательства А. А. Воронин. Художник И. Е. Сайко
Художественный редактор С. А. Литвак. Технический редактор Т. А. Калинина
Корректор Ю. Л. Косорыгин

ИБ № 18329

Сдано в набор 05.08.80. Подписано к печати 08.01.81. Т-04006. Формат 84×108¹/₃₂
Бумага типографская № 2. Гарнитура латинская. Печать высокая
Усл. печ. л. 13,44. Уч.-изд. л. 15. Тираж 3500 экз. Тип. зак. 5102. Цена 1 р. 60 к.
Издательство «Наука» 117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-90, Шубинский пер., 10

Ф $\frac{10506-006}{042(02)-81}$ 260—80 0302020300 

# ВВЕДЕНИЕ

Настоящая работа представляет собой попытку найти ответ на вопрос о том, как особенности религии в США влияют на характерные для этой страны формы идеологического и политического оформления социальных конфликтов.

Совершенно ясно, что социальные конфликты даже одного и того же типа, например между землевладельцами и промышленной буржуазией, буржуазией и рабочим классом, мелкой и крупной буржуазией и т. д., в разных буржуазных странах получают разное идеологическое и политическое оформление. Например, в США и во Франции, странах приблизительно одинакового уровня экономического и культурного развития, социальные конфликты принимали и принимают разительно непохожие формы. Одна из этих стран на протяжении новой истории меняла конституцию, и очень радикально, чуть ли не 15 раз; другая не меняла ни разу, одна пережила четыре буржуазные революции, другая — одну, в первой действует массовая компартия, в другой такой массовой компартии нет, а организованное рабочее движение имеет ярко выраженный тред-юнионистский характер, в одной — сложная и пестрая партийная система, в другой — две с трудом отличные друг от друга основные партии и т. д.

Такой перечень можно продолжить чуть ли не до бесконечности. Подобные отличия являются отличиями взаимосвязанных, системных характеристик, хотя иногда лишь очень кропотливое исследование может установить системную взаимосвязь на первый взгляд совершенно разнородных элементов буржуазных обществ.

Между тем, продолжая сравнивать характеристики различных буржуазных обществ, мы неизбежно придем и к таким немаловажным характеристикам, как характеристики религиозные. Франция — это не только страна четырех буржуазных революций, сложной партийной системы и массовой компартии, но и католическая стра-

на, где, как писал Ф. Энгельс, «кальвинистское меньшинство было подавлено, обращено в католичество или изгнано» (**8**; 315)[1] в результате кровавых гражданских войн (с XVII в. и по сию пору протестанты во Франции составляют незначительное меньшинство населения).

США — не только страна с одной постоянно действующей конституцией, двумя основными буржуазными партиями и т. д., но и протестантская страна с громадным изначальным вероисповедным плюрализмом, в которой, по словам К. Маркса, «бесконечное дробление религии... даже *внешним образом* придает религии форму чисто индивидуального дела» (**3**; 392); страна, практически не знавшая и не знающая буржуазного антиклерикализма, и сейчас — страна с колоссальными цифрами религиозной статистики. Связаны ли характерные черты религиозной жизни разных стран в прошлом и настоящем с особенностями их политических режимов, партий, рабочих организаций и т. д.? Очевидно, связаны. Очевидно, невозможно представить себе страну с такой историей религии, как в США, и такой партийной системой, как во Франции. Но, хотя сам факт такой связи очевиден, показать эту связь, раскрыть ее природу — задача в высшей степени сложная.

Эта задача, этот комплекс проблем естественно разбивается на три подкомплекса:

1) роль религии в генезисе данного буржуазного общества, т. е. способствовала ли религия становлению данного буржуазного общества, или это общество возникло в борьбе с религией, и с какими особенностями религии связана та или иная ее роль в данном обществе;

2) роль религии в функционировании данного общества — является ли религия силой, сплачивающей, интегрирующей общество, или силой дезинтегрирующей; в каком отношении она находится к господствующей буржуазной идеологии и к идеологиям других общественных классов и групп, как она влияет на идейное и политическое оформление социальной борьбы;

3) роль секуляризации в данном буржуазном обществе. (На этом понятии — понятии секуляризации — мы

---

[1] Цифры в скобках, набранные жирным шрифтом, обозначают номер работы в списке литературы, приведенном в конце книги, затем курсивом — номер тома, если издание многотомное, далее — страницы источника (*Примеч. ред.*).

далее остановимся несколько более подробно.) В соответствии с таким членением мы строим нашу работу, посвящая еще один, особый раздел рассмотрению связей особенностей религии в США с особенностями американского рабочего движения.

Здесь нам кажется необходимым сделать одно предварительное замечание о характере нашей работы. Рассматриваемый в ней круг вопросов очень велик и сложен, и наша работа не может претендовать на их окончательное решение. Лишь некоторые взаимосвязи религиозных и иных социальных, политических и культурных особенностей США очевидны. Большинство же из них неясны и невидимы, и усмотреть их можно будет лишь после больших и сложных целенаправленных исследований.

Очевидно, данный комплекс проблем вообще не может быть решен раз и навсегда — новые и новые «погружения» в американский материал будут открывать новые и все более сложные взаимосвязи. Но данный комплекс проблем таков, что он и не может быть решен исключительно на американском материале. В самом деле, религиозный фактор — хотя и важный, но лишь один из факторов, влияющих на жизнь страны. «Вычленить» его и «вычленить» роль иных факторов можно лишь в серии сравнительных исследований. Например, сказать, *что* в особенностях идейно-политического оформления социальных конфликтов в США идет от кальвинистской традиции, *что* — от возникновения американского общества в результате колонизации, можно относительно определенно лишь после серии последовательных сравнений США с другими обществами кальвинистской традиции (швейцарскими кальвинистскими кантонами, Шотландией, Голландией, бурскими государствами) и другими обществами, возникшими в ходе колонизации (Южной Америки, Австралии, ЮАР, Новой Зеландии, Канады) и т. д.[2] Естественно, что эта громадная по объему работа не может быть нами предпринята. Мы хотим сделать лишь первый и маленький шажок в этом направлении, выявляя лишь наиболее зримые, лежащие на поверхности взаимосвязи; и многие наши выводы неизбежно будут предварительны и гипотетичны.

---

[2] В США сделаны лишь первые шаги в целенаправленных сравнительных исследованиях США и других стран. Но эти первые шаги уже дали очень интересные результаты. См. работы Л. Харца (105) и С. Липсета (130).

## Раздел I

# РЕЛИГИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ АМЕРИКАНСКОГО БУРЖУАЗНОГО ОБЩЕСТВА

### 1. Понятие секуляризации. Различные пути и формы секуляризации

Невозможно говорить о современной религии, особенно если рассматривать религию в динамике, не говоря одновременно о процессе секуляризации. С тем, что современная эпоха — эпоха секуляризации, согласны все — от профессиональных теологов до профессиональных атеистов. Между тем, что такое секуляризация, каковы ее причины, каковы даже ее видимые признаки, все это далеко не так ясно, и внешняя очевидность секуляризации[1], в какой-то мере даже скрывает эти неясности. На наш взгляд, необходимо различать глубокую, сущностную *основу* секуляризации и ее различные внешние *проявления*. Прежде всего — в чем сущность секуляризации?

Невозможность для человека удовлетворить имманентно присущие ему потребности и контролировать природу (и внешнюю природу, поскольку она не познана, и свою собственную биологическую природу — невозможность предотвратить старость, смерть, полностью контролировать инстинкты) и неуправляемые, стихийные социальные процессы находит свое выражение в мифе и магии, дающих иллюзорное удовлетворение тем потребностям, осознание невозможности удовлетворения которых вело бы к отчаянию и бессилию. Миф и магия дают «уверенность» в себе, в контролируемости мира, в конечном удовлетворении всех потребностей и, следовательно, обладают колоссальной психологической значимостью. Между тем любые мифологические построения, выдающие желаемое за действительное и, следовательно, всегда находящие выражение в каких-то, пусть туманных, но в конечном счете проверяемых опытом утверждениях, рано или поздно сталкиваются с

---

[1] Относительно разных значений этого термина смотри статью Л. Шайнера (178).

постоянно растущими знаниями, вступающими в противоречие с данными мифологическими построениями. При этом, поскольку новое знание не может быть отброшено, должен быть отброшен старый миф. Но отказ от старого мифа не обязательно означает отказ от мифа вообще.

Лишь тогда, когда новые знания не только разрушают старый миф, но и реально удовлетворяют те потребности, которые старый миф удовлетворял иллюзорно, миф просто исчезает. Так, рост агротехники убил очень распространенную в свое время сельскохозяйственную мифологию и магию, так, современная рыболовецкая флотилия, отправляясь в плавание, не совершает магических обрядов, а металлургия обходится без богов и святых — покровителей кузнецов.

Но если, разрушая старый миф, знание *не дает* реального удовлетворения потребностей? В этом случае противоречие мифа и знания воспринимается как особенно мучительный психологический конфликт. Если в мифологических системах живущие на Олимпе боги или живущий на небе бог были гарантами высшей справедливости, могли даровать победу над превратностями судьбы и смертью, то в системе знания Олимп — простая гора, а небо — бесконечный космос, не дающие ни высшей справедливости, ни победы над смертью. Конфликт знания и мифа приобретает острые и болезненные формы. Но этот конфликт должен быть разрешен.

Подобно тому как миф вообще, *принцип мифа*, находит свое выражение в бесконечном разнообразии мифологических построений, так процесс разрушения и преобразования мифов находит выражение в бесконечном разнообразии форм. Тем не менее, на наш взгляд, можно вычленить два основных альтернативных пути исхода конфликта старого мифа и нового знания, когда новое знание не дает удовлетворения выражаемым в мифе потребностям.

Первый путь — это преобразование и переосмысление старых мифологических символов. Мифологический символ, в котором находит свое выражение какая-то человеческая потребность, всегда несколько неопределенен, ибо главное в нем — это именно его способность удовлетворять потребность, а не его «псевдореферент». В силу этого мифологический символ может как бы «растягиваться» под влиянием знаний в определенных пределах. Мифы, если можно так выразиться, «уходят

от верификации» — боги «уходят» на Олимп, затем на небо, затем небо оказывается «духовным», и сами боги, вначале — с руками и ногами, затем невидимы и, наконец, «духовны». Этот процесс не может длиться до бесконечности: «выхолощенный», лишенный своего первоначального, конкретного содержания мифологический символ умирает, но пространство «растяжения» может быть и очень велико. Символы Зевса и других богов прошли эволюцию и трансформацию от Гомера до философии неоплатоников, а символы христианской мифологии, зародившиеся в глубокой древности, и сейчас являются объектом рефлексии и переосмысления [2].

Второй путь — путь отбрасывания старых мифологических символов и (поскольку природа и социальные процессы остаются не контролируемыми) построения новой мифологии, которая, разумеется, не воспринимается как мифология. Так, в древности неоплатоники, внешне сохраняя древнюю символику, видели в «языческих» мифах не их буквальное значение, а аллегории, исполненные глубочайшего смысла; христиане видели в них просто «басни», а свой собственный миф о воскресении Христа воспринимали не как миф, а как факт. Современные протестантские теологи до предела «истончают» христианские мифы, а маоист видит в христианстве просто «басни», а в величии Мао Цзэдуна — просто факт.

В обоих случаях достигается один и тот же результат — создание системы, не противоречащей достигнутому в данном обществе, в данной социальной группе, уровню знаний и иллюзорно удовлетворяющей неудовлетворенные потребности человека.

Эти процессы полного вытеснения мифа знанием там, где знание, противореча мифу, удовлетворяет реально потребности, ранее удовлетворявшиеся мифом иллюзорно, и переосмысления старых и создания новых мифов там, где знание, разрушая старый миф, оказывается неспособным удовлетворить выраженные в нем потребности, шли на протяжении всей человеческой истории и продолжаются и по сию пору. Вытеснение христианством примитивной «языческой» мифологии и ее переосмысление неоплатониками точно так же

---

[2] Об «умирании» религиозных символов в современной теологии см. раздел IV, § I настоящей работы.

знаменуют собой определенный этап этого процесса, как вытеснение христианства различными формами нехристианских буржуазных идеологий и современная трансформация христианства — его более поздний этап.

Современная «секуляризация» связана с возникновением современной науки, основанной на математике и эксперименте, и характеризуется необычайно бурными темпами этих процессов, определяемыми неизмеримо более быстрой по сравнению с предшествующей историей аккумуляцией знаний.

Таким образом, глубинный, сущностный процесс секуляризации на поверхности выступает в разных формах: и полного *вытеснения* мифа из определенных сфер жизни, и *трансформации* мифов, и *смены* одних мифов другими, менее явными и более рациональными. Поэтому исследователь должен быть очень осторожен и стремиться не путать глубинный процесс секуляризации с его внешними проявлениями. Так, падение цифр статистики, характеризующей религиозные верования и действия, не обязательно означает секуляризацию — оно может означать и вытеснение данной религиозной мифологии какой-то другой мифологией. Равным образом устойчивость религиозных мифологических символов, постоянство и даже рост цифр религиозной статистики не обязательно означают отсутствие секуляризации — секуляризация может происходить в скрытой форме, за счет переосмысления религиозных символов, не затрагивая до поры до времени их внешней формы. Одним словом, секуляризация есть всегда, когда есть рост знаний, развитие науки, когда происходит прогрессивное развитие общества, но в чем она находит выражение, можно определить лишь конкретными исследованиями[3].

Но чем же объясняется то, что секуляризация принимает ту или иную форму, идет по тому или иному пути?

Очевидно, одним из важнейших факторов, определяющих преобладание того или иного пути секуляризации, являются особенности вступающей во взаимодействие и конфликт с новым знанием религиозной системы — то,

---

[3] Такое различение глубинной сущности и внешних проявлений секуляризации особенно важно для США — страны, вся история которой совершается в эпоху бурного развития науки и техники, и одновременно — страны, в которой употребление религиозной символики и цифры религиозной статистики очень устойчивы.

насколько она «гибка», «эластична», способна внутренне перестраиваться в соответствии с новыми знаниями и потребностями, «секуляризоваться изнутри» (и тем самым растянуть процесс своего «умирания»). Чем более жесткой является система, тем более опасно для нее развитие знаний, тем более активно она препятствует их росту и распространению, вообще каким-либо изменениям и тем самым замедляет развитие и придает ему «взрывной» характер. Соответственно, напротив, чем более система эластична, тем меньше для нее опасность от нового знания, тем менее она препятствует его росту и развитию в целом и тем более эволюционным, «плавным» оказывается этот процесс секуляризации.

## 2. Протестантизм и секуляризация

Из всех существующих религий наиболее способной к «секуляризации изнутри», наиболее эластичной, наиболее устойчивой по отношению к новому знанию и соответственно наименее препятствующей его развитию, очевидно, является протестантский вариант христианства. И так как это господствующая форма религиозной идеологии США, то для уяснения роли религии в этой стране нам необходимо относительно подробно остановиться на ее характерных особенностях.

Ф. Энгельс писал, что «всякое религиозное движение является *формально реакцией,* мнимым возвратом к старому, простому» (**10**; 210). Реформация в полной мере была таким «мнимым возвратом к старому».

Дело в том, что, хотя идеология реформации, как мы постараемся это показать, является принципиально новой формой религиозной идеологии, основным ее «стержнем» является как раз то, что она мыслится отнюдь не как новое, а как восстановление в первозданной чистоте христианства, как оно фиксировано в христианском «писании»[4]. Лютер и другие реформаторы стремятся не го-

[4] На наш взгляд, этот принцип — абсолютный примат «писания» — может служить хорошим средством разграничения собственно реформационных идеологий и тех многочисленных, «почти реформационных» форм, которые породила реформация. Это сектантские движения, которые, как и основные направления реформации, провозглашают возвращение к раннему христианству, но одновременно дополняют «писание» новыми «откровениями», и полуцерковные формы вроде гусизма или раннего и «высокоцерковного» англиканства, не полностью отбрасывающие традицию.

ворить ничего от себя и учить лишь Библии. Эта идея возвращения к первоисточнику, очевидно, также имманентна любой религиозно-догматической идеологии, как и сам отход от первоисточника, и христианская реформация аналогична таким движениям в других религиях, как ваххабитство или караимство. Следовательно, новым и уникальным в идеологии реформации является и не идея *реформации* сама по себе как возвращение к первоисточнику и, разумеется, не сам *первоисточник*, общий у протестантизма с другими ветвями христианства, а именно *сочетание* того и другого — то, что это реформация именно христианства и христианство, понятое именно «реформационно». Следовательно, если мы хотим понять, что же в идеологических течениях, порожденных реформацией, делает их столь «эластичными», столь способными к «секуляризации изнутри», мы обязаны рассмотреть некоторые специфические характеристики раннехристианской идеологии, фиксированной в «писании», которые породили то, что реформационное обращение к этому «писанию» привело к совсем иным следствиям, чем попытка основать весь строй жизни на Коране или Пятикнижии.

Христианской мифологии свойственно парадоксальное, не встречающееся в других религиях представление об отношении божественного и человеческого. Основатель христианства мыслится, с одной стороны, существом высшим, чем основатели других религий — не пророком, как Магомет, или мудрецом, как Конфуций, а просто Богом. Равным образом, его функция мыслится особо грандиозной, «космической», он не просто дает истинное учение, указывает правильный путь жизни, а прямо побеждает смерть и дьявола. С другой стороны, он согласно «писанию» был человеком, близким к социальному дну, он не добился никакого видимого успеха и, более того, был распят на кресте[5]. Это одновременно и приближает бога к людям (в других религиях бог не становится человеком), и предельно отдаляет его. Именно потому, что Бог становится человеком и распинается на кресте, он выказывает, если так можно выразиться, полное пренебрежение к земному и социальному поряд-

[5] Необходимо отметить, что эти характеристики взаимосвязаны. Полная «земная» неудача может не поколебать веру лишь тогда, когда она осмысливается как неземная, космическая победа.

ку и тем самым оказывается в некотором роде более «потусторонним», чем никогда не сходящие на землю боги, которые именно своим неподвижным пребыванием над миром утверждают его порядок. Соответственно с этим и раннее христианское учение, как оно отражено в Новом завете, предельно противопоставляет божественные и человеческие «ценности». «Царствие мое не от мира сего» и все то, что ценно в «мире сем» — ничто в глазах Бога. Спасение не достигается ни знатностью, ни богатством, ни ученостью, ни формальной праведностью фарисеев.

Такое учение, с одной стороны, было в высшей степени притягательно, особенно для угнетенных слоев общества, с другой — таило в себе аформалистические, адогматические потенции и, разумеется, в своем первоначальном виде не только не могло господствовать в обществе[6], но и не могло создать сколь-либо прочной религиозной организации. Поэтому в процессе своего превращения из гонимой секты в церковь христианство претерпевает метаморфозы, в результате которых все первоначальные ценности оказываются буквально перевернутыми. Если раннее христианство провозглашает, что истина скорее открывается наивному восприятию ребенка, чем учености «книжников», то затем создается сложнейшая и отвлеченнейшая теологическая система. Если раннее христианство отрицает формальную праведность фарисеев, то затем в смертный грех возводится крохотная ошибка в обряде. Если Иисус мыслится человеком, противопоставившим себя авторитету религиозной организации, то затем создается церковная организация, обладающая жесткой идеологической дисциплиной и безжалостно уничтожающая еретиков. Если «царствие» раннего христианства — «не от мира сего», то папы претендуют на светскую власть над миром. При этом подобно тому, как в первоначальном виде христианство более *аформалистично*, более *адогматично*, чем другие религии, так в окончательно сформировавшемся виде оно более *догматично* и *формалистично*. Сжигание еретиков на кострах — явление специфически христианское. Догматизм и формализм оказываются как бы компенсацией первоначальных адогматизма и аформалистичности.

---

[6] К. Маркс писал: «Христианство не судит о *ценности* государственных форм, ибо оно не знает различий, существующих между ними...» (1; 110).

Но не только первоначальных. Дело в том, что адогматизм и аформалистичность раннего христианства зафиксированы в «писании». А «писание» можно перетолковать, спрятать, но нельзя уничтожить и даже нельзя сказать, что оно ошибается. Поэтому «писание» всегда было потенциальной угрозой церкви (и поэтому его старались «спрятать» от мирян). А раз аформалистические элементы писания не отрицаются, а лишь перетолковываются, то значит в скрытом виде они присутствуют и в самой теологии. За схоластической премудростью прячется идея принципиальной непостижимости бога, за сухой формалистикой обеспечивающих спасение магических действий — идея, что эффективность всей этой формалистики зависит от абсолютно неформального условия — любви к богу и т. д. Эти «глубинные пласты» идеологии как бы давят на «верхние пласты», именно потому «верхние пласты» так ригидны и так разительно не похожи на «глубинные».

Именно эта противоречивость сформировавшегося христианства, сочетание в нем крайней формалистичности с аформализмом были источником его гибкости и силы, помогли ему победить и утвердить свое господство. Но, как любая противоречивость, она была чревата взрывом.

История эволюции христианства — это история отхода от первоначального (одновременно и притягательного, и опасного) аформализма, история построения чудовищной теологической, экзегетической, организационной и культовой «ограды» вокруг писания — процесс, логическим завершением которого было запрещение переводов Библии на живые языки, канонизация Вульгаты и даже запрещение самостоятельного чтения Библии мирянам. Но этот процесс одновременно есть процесс накопления взрывчатых, реформационных потенций. В самом деле, чем мощнее и сложнее догматические построения, тем больше культуры и знаний требуется от теологов, но это значит — тем скорее они увидят все усиливающееся противоречие догматики и писания. Чем жестче организация, тем большего подчинения требует она от своего члена, но это значит — тем скорее преданность организации может перейти в преданность *идеалу* организации и бунт против организации во имя ее идеала. Чем более принижен мирянин и чем более удален он от «писания»,

тем скорее он взбунтуется против этого унижения. Чем богаче организация, тем очевиднее противоречие ее первоначальной бедности с теперешним богатством. Чем больше претензий церкви на светскую власть, тем скорее светская власть будет сопротивляться церкви.

После падения Западной Римской империи западная и восточная церкви оказались в очень разных исторических условиях. На Востоке децентрализованная (ряд равноправных патриархов) церковь оказалась противостоящей централизованной светской власти, на Западе централизованная церковь противостояла ряду слабых и враждующих между собой государств. Это различие условий вело к постепенному накоплению различий в идеологии и организации и к разрыву.

Наличие единого церковного центра позволяет западной церкви еще более отделиться от мирян (неженатые католические священники) и централизоваться. Это же позволяет западной церкви пойти дальше по пути развития и усложнения догматики, ибо, имея единый центр, церковь имеет орган, способный принимать решения по догматическим вопросам и, следовательно, может относительно безопасно пойти на постановку новых вопросов и неизбежные при этом разногласия (наоборот, в православии, после того как православные патриархаты оказались в разных государствах и вселенские соборы стали практически невозможны, единственным путем, каким можно было сохранить единство, было ни на йоту не отходить от того состояния, в котором застал церковь последний вселенский собор). Это позволяет достигнуть и немыслимой для православия независимости от светской власти и даже значительной степени зависимости светской власти от церковной. Одним словом, западная католическая церковь дальше прошла по пути, ведущему *от* идеологии первоисточника, пути формализации и иерархизации. Но это же означало, что она тем самым дальше пошла по пути, ведущему *к* реформации.

К XVI в. внутри западного католического мира накопился взрывной потенциал. В обществе, в котором постоянная борьба светской власти и церкви препятствовала окостенению социальной структуры, накапливаются новые социальные силы (городские слои, предбуржуазия), недовольные подчиненным положением мирян в церкви. Схоластика зашла в тупик, противоречие ее писанию становилось все более очевидным. Внутри монашеских

орденов и церковной иерархии накапливаются знания, делающие неизбежным обращение к первоисточнику. И, как всегда в таких случаях, внешне незначительное событие — выступление молодого монаха-теолога в немецком захолустье послужило искрой, вызвавшей взрыв реформации, породившей новую, предельно эластичную форму религиозной идеологии.

Разрушив выработанные католицизмом догмы, связанные с обожествлением посредничающей между богом и людьми церковной организации, учение реформаторов раскрывает и обнажает имманентное христианству противоречивое представление об отношении божественного и человеческого начал, предельно отдаляя их друг от друга и одновременно сближая. И этим оно актуализирует, извлекает на свет аформалистические потенции, таящиеся в христианской мифологии. Причем это происходит во многом против воли самих реформаторов, которые отнюдь не стремились создать эластичные, способные к «секуляризации изнутри» системы и даже напротив — стремились создать системы жесткие, однозначные, догматические.

Посмотрим, как в идеологии реформации происходит эта актуализация аформалистических потенций христианской мифологии, условно поделив учение реформаторов на два основных комплекса проблем: откуда берется знание того, как «спастись», и что нужно делать для того, чтобы «спастись»[7].

**Проблема источников знания.** Прежде всего посмотрим, от чего отталкивались реформаторы, чему они противопоставляли свою доктрину, т. е. как католицизм представляет источники вероучения.

Католицизм знает два равноправных источника учения — писание и предание. Полнота истины, переданная церкви ее основателем, дошла частично в письменной форме, частично в форме устной традиции, которые, естественно, не могут противоречить друг другу, ибо имеют единый источник, который и есть Истина. Но сами по себе, взятые «в отрыве от церкви» и писание и предание

[7] Такое членение условно, ибо для реформаторов знание, соответствующее спасению чувства, и поведение, и само спасение в принципе неотделимы друг от друга. Реформаторы не могли допустить мысли, что может быть человек, правильно понимающий, где и в чем спасение, но не спасенный.

не есть Истина. И прочтение писания, и предания, как известно, могут быть еретическими. Истина писания и предания гарантируется тем, что они есть писание и предание церкви, которая не может ошибаться, ибо через нее говорит «Святой дух», Бог, т. е. опять-таки тот же самый источник, от которого и исходят и писание и предание. Имплицитно в вероучении церкви изначально содержались все затем принятые и содержатся еще не принятые церковные догмы. Внешним, видимым признаком того, что то или иное положение содержится в вере церкви, является эксплицитное признание за ним церковью такого статуса, т. е. решение церковной организации о его непротиворечивом соответствии и писанию, и преданию, и другим положениям.

Такая «гносеология», центральным пунктом которой является представление о том, что вся полнота истины — у церкви, смягчает раннехристианское противопоставление ограниченности человеческого разума и безграничности божественного и соответственно — раннехристианский аформализм, ибо в процессе познания посредником между богом и человеком выступает организация, с одной стороны, вполне реальная, историческая, с другой — «божественная», мистическое «тело Христово». Эта «гносеология» позволяла включить в церковную доктрину массу объективно противоречащих писанию элементов. С одной стороны, это многочисленные магические и мифологические напластования, которыми обросло христианство при своем переходе из среды иудейских бедняков, воспитанных в строго монотеистической традиции, к беднякам греко-римских городов, затем в деревню Римской империи и, наконец, к «варварам», культурное прошлое которых резко контрастировало с культурным прошлым первых адептов христианства. С другой стороны, это те напластования, которыми христианство обросло при переходе в высококультурные слои римского общества в период патристики и в результате накопления культуры в среде церковной средневековой интеллигенции [8].

---

[8] Магические обряды вызывания дождя и схоластическая премудрость, естественно, суть очень разные элементы церковного учения. Но это элементы взаимосвязанные, две стороны одной медали, ибо чем больше в религии иррациональных мифологических и магических элементов, тем более сложны и хитроумны должны быть построения, делающие их все-таки приемлемыми для культурной элиты.

Осознав противоречие церковной доктрины и писаний, реформаторы провозглашают принцип, согласно которому единственный источник веры — писание. *Не церковь*, движимая «Святым духом», определяет, *что есть писание* и *что есть в писании* (реформаторы отрицают сверхестественные атрибуты реальной исторической церкви, провозглашая «священство» всех верующих), но, наоборот, *писание* определяет, *что есть церковь*, т. е., поскольку учение церкви соответствует «писанию», она и есть церковь (72; 94) [9]. Церковное предание и решения церкви — *от людей*, результат человеческой мысли, но спасающая истина не может быть получена самостоятельной работой человеческой мысли, она лишь в «откровении», т. е. *в писании*, пытаться дополнить которое означает ставить человеческое на место божественного. Эта идея, согласно которой вся вера — в писании, и принятие на веру чего-либо, что не содержится в нем, есть не христианство, а идолопоклонство, означала колоссальную «чистку» доктрины и культа. Ликвидируются все церковные обряды, не предписанные в писании, в том числе и все «таинства», кроме двух, «евангельское» происхождение которых казалось несомненным. Отбрасываются и все сложные теологические построения, не вытекающие прямо из писания.

Такое возвеличение писания означало крайнее унижение человеческого разума, основывалось на представлении о его полном бессилии в постижении «спасающей истины». Но парадоксальным образом именно оно таило в себе его ранее не мыслимое потенциальное раскрепощение и возвеличение. Как же унижение и закрепощение разума реформаторами оборачивается его возвеличением и раскрепощением?

Прежде всего признание писания единственным источником веры подразумевает радикальное изменение отношения к его тексту. В самом деле, такое признание возможно лишь тогда, когда одновременно признается, что текст писания — текст ясный, однозначный и понят-

---

[9] Кальвин, полемизируя с «папистами», ссылающимися на то, что апостол Павел назвал церковь «столпом истины», пишет: «...так как церковь — «столп истины», то отсюда следует, что церковь не с ними, ибо истина не только лежит у них погребенной, но и постыдно разорвана, брошена и попирается ногами...» (73; 91).

ный[10] простому человеческому разуму[11]. Реформаторы решительно меняют принципы экзегетики, отказываясь от средневекового католического представления о многозначности и сложности текста писания, о тексте писания как шифровке, которая не может быть понята вне традиционного церковного толкования[12]. Именно вера в очевидность текста писания позволяла Лютеру и Кальвину противопоставить свои нетрадиционные толкования католическим. Они все время апеллируют к тексту и здравому смыслу. Но это делает человеческий разум (прежде всего разум Лютера и Кальвина) высшим критерием определения смысла писания. Лютер и Кальвин, все время говоря: «...я ничего, я нуль, только писание»[13], одновременно берут на себя немыслимую ранее смелость решать, что содержится в «писании», каковы границы канона, и более того, правильно ли сказано в «писа-

---

[10] Реформаторы полагали, что, поскольку бог в своей сущности принципиально непостижим, он и в «откровении», писании, раскрывается лишь постольку, поскольку это нужно для «спасения». Поэтому мы не всегда можем понять, как совершается то, что сказано в «писании», но мы всегда можем понять, что сказано. Так мы не понимаем, как хлеб может быть телом, а вино — кровью, это выше нашего разума. Но мы понимаем, что если сказано: «Это — тело мое» — то и подразумевается, что это — тело мое, а как это может быть, это уже не нашего ума дело. Если писание о чем-то не говорит, значит это нам и не нужно.

[11] Тут делается оговорка — разуму, просвященному „Святым духом". Реформаторы не могли допустить, что может быть понимание писания без веры. Но действие „Святого духа" не есть особый источник знания, это не голос, не видение, поэтому оговорку эту надо понимать так: честным разумом, беспристрастным, заинтересованным лишь в истине.

[12] Это прекрасно выразил лидер реформации в Страсбурге Буцер: «Так как я хочу, чтобы это дурацкое аллегоризирование было полностью выброшено из церквей, я никогда не буду его использовать. Ибо дух не вкладывает в свое писание ничего неопределенного или неясного. Он учит самым совершенным образом и, следовательно, ни в чем из того, что он говорит, не противоречит сам себе» (158; 44).

[13] «...Ни в коем случае вы не должны говорить,— пишет Лютер,— „я — лютеранин" или „я — папист". Ибо ни папа, ни Лютер не умерли за вас и не господа вам... Но если вы убеждены, что учение Лютера согласно с евангелием, а учение папы — нет... вы должны говорить: „мне все равно, негодяй Лютер или святой, но то, чему он учит — не его учение, а Христово"... вы должны честно исповедовать Христа — не важно, кто его проповедует — Лютер, Иван, Петр или Сидор. Лицо вы можете забыть, но учение вы должны исповедовать» (132, 265). Кальвин: «Дело не в моем... мнении. Я лишь указываю на то, что нахожу в писании. И я не делаю выводов поспешно, без того, чтобы обдумать все более чем три раза... Я не говорю ничего от себя,

нии»[14] (причем эта уверенность в себе не основана ни на каком «дополнительном откровении» — им не являлись ни Бог, ни ангелы, и они — не пророки и не святые).

Правда, здесь же таится зародыш догматизации теологических построений реформаторов. В самом деле, если смысл писания очевидно понятен — значит он может быть выражен в ясной формуле и она есть догма. Такая тенденция, несомненно, присутствует. Но крайняя сложность текста писания, который все-таки не поддается выражению в простых и очевидных формулах, и предельно заостренное подчеркивание неадекватности человеческого разума и противопоставление его измышлений «откровению» «срывают» эту тенденцию, делая экзегетику и теологию «открытыми», способными к постоянному изменению, отказу от устаревших формул.

Хотя смысл писания доступен нормальному человеческому разуму, это не значит, что он понятен сразу и целиком. Лютер сам переводил текст с подлинника и консультировался с раввинами. Кальвин прокомментировал практически всю Библию. Они всю жизнь изучают Библию и не могут сказать, что они все в ней поняли. Они не пророки, не «сверхчеловеки» и не претендуют на полное понимание всего в писании[15]. Они допускают, что изучение писания будет продолжаться и после них. Однозначность текста писания не мешает ему быть бесконечно глубоким. Писание бесконечно, и верующие могут извлекать из него все новые и новые истины[16].

---

но говорю как бы устами Учителя, от начала и до конца приводя четкие свидетельства в доказательство моей доктрины» (72; 25).

[14] В полемике Лютера с католиками, оправдывающими таинство соборования ссылками на послание Иакова, Лютер начинает с того, что послание это, очевидно, не апостола, ибо оно не достойно апостольского авторства. Но сразу же за этим он говорит, что даже если оно апостола, апостол не имеет права сам вводить таинства и, следовательно, он не прав! (132; 118).

[15] Так, когда лютеране стали упрекать Кальвина, что он в своем экзегезе отступает от Лютера, он ответил: «Если каждый интерпретатор не будет иметь права в отдельных местах писания высказывать свое мнение, то в какое же рабство мы попадем! И если нельзя будет отклониться от мнения Лютера, то будет смешно и абсурдно брать на себя дело интерпретации» (158; 86). При этом Кальвин очень часто говорит, что это место он не понимает, что это его личное мнение и т. д.

[16] Кальвин пишет: «Я признаю, что писание — богатейший и неистощимый источник всякой мудрости. Но я отрицаю, что его богатство состоит в разных значениях, которые каждый может придавать как хочет» (158; 65). При этом стремление к правильному пониманию

Это представление о бесконечности смысла писания является как бы противовесом тем догматическим потенциям, которые таят в себе представления об его однозначности и очевидности.

Но что может значить бесконечное постижение смысла писания, если при этом текст писания — не таинственная шифровка, а «нормальный», ясный текст? Потенциально и в какой-то степени актуально это значило постепенное вычленение истины «божественного откровения» из шелухи его неадекватной, человечески ограниченной передачи в самом «писании», т. е. постановку задач исторической критики текста. Предельное противопоставление ограниченного человеческого разума безграничности божественного разума, принимающее форму противопоставления писания католической догме, в конце концов переходит в противопоставление божественного и человеческого в самом писании. Так крайний догматизм в отношении писания переходит в недогматическое, открытое отношение к нему и крайнее возвеличение писания и принижение разума объективно означает начало критического подхода к тексту писания.

Раз теология основывается исключительно на экзегетике, а экзегетика становится «открытой», значит и теология, как ни стремятся реформаторы сделать ее четкой и однозначной, становится «открытой». Как мы уже говорили, авторитет Лютера и Кальвина принципиально отличен от авторитета общающихся с богом харизматиков. Он отличен и от авторитета католического теолога, чей авторитет основан на авторитете организации, которую он представляет. Авторитет их наиболее близок к авторитету ученого. В некотором роде их можно рассматривать как ученых, ибо тип их мышления значительно ближе к типу мышления ученого, чем, например, тип мышления средневекового алхимика, если мы только сделаем одно допущение — что Библия играет в их мышлении роль, аналогичную роли эмпирической реальности в мышлении ученого. Действительно, как

---

писания — естественное следствие «спасения», но, безусловно, правильное понимание всех тонкостей библейского текста не есть необходимое условие спасения. Необходимым для спасения мыслится лишь вера в то, что верующий спасен Иисусом Христом. Кальвин пишет: «Итак, мы видим, что ум, освященный знанием Бога, вначале погружен в полное невежество, из которого он постепенно и медленно освобождается. Но это невежество в определенных сферах не мешает

ученый-эмпирик уверен, что вся сумма доступных знаний — в эмпирической реальности, так реформатор уверен, что вся сумма истин веры — в Библии. Как ученый верит в свой разум, но знает, что конечные выводы должны проверяться эмпирически и, если проверка говорит, что они не верны, они должны быть безжалостно отброшены, так реформатор верит в свой разум, но знает, что его выводы должны проверяться Библией, и если они не соответствуют ей, то они должны быть отброшены. Для ученого процесс познания эмпирической реальности бесконечен, и точно так же для реформатора (хотя это скорее содержится в их писаниях имплицитно, чем эксплицитно) бесконечен процесс познания Библии. И как авторитет ученого, сколь бы высок он ни был, безмерно ниже, если так можно выразиться, авторитета реальности, так авторитет реформаторов «раздавлен» авторитетом Библии и верой в способность человека правильно постигать ее смысл. Поэтому отношение к трудам великих создателей протестантских церквей никогда не было «до конца» догматическим. Как это ни странно, оно, например, было менее догматичным, чем отношение гегельянцев к писаниям Гегеля. Всегда допускалось, что они могут ошибиться, что им можно в чем-то противоречить, что их можно дополнять. Авторитет Библии *выше* их авторитетов [17].

**Проблема достижения «спасения».** В писании, естественно, реформаторы видят тот же христианский миф, ту же драму, акты которой — пребывание Адама и Евы в раю, грехопадение, пребывание под властью смерти и дьявола, искупление, период «сражающейся церкви», страшный суд и «торжествующая церковь», которую видят и католики. Но у католиков все понимание этой драмы построено на полутонах, нюансах, в то время как реформаторы «рубят с плеча», знают лишь две краски — белую и черную.

Так, грехопадение — повреждение природы человека. Но признавая, естественно, что человечество в лице Ада-

ему ясно знать волю Бога относительно его самого, что и есть первое и основное дело веры» (159; 115).

[17] У. Робинсон, лидер сепаратистской общины английских эмигрантов в Голландии, часть которой («пилигримы») переехала в 1620 г. в Америку, основав Плимут, говорил в своей проповеди отъезжающим, что очень плохо, что кальвинисты и лютеране не идут дальше Кальвина и Лютера, «ибо, хотя в свое время это были драгоценные святые, все же Бог не открыл им всей своей воли» (117; 92).

ма подпало под власть смерти и дьявола, католическая доктрина тут же *смягчает*, если можно так выразиться, силу падения. При грехопадении человек теряет «подобие» бога, но не «образ» бога; не искажается природа, а теряются «сверхприродные дары», человек не утрачивает свободной воли, которая может стремиться к добру, богопознанию и спасению, хотя без искупления и не может их достигнуть.

Искупление, естественно, спасение человека от смерти и дьявола. Но тут опять начинается «нюансировка». С одной стороны, искупление — *уникальный, необходимый и достаточный для спасения акт*. С другой стороны, все-таки как бы *не совсем* уникальный, *не совсем* необходимый и *не совсем* достаточный. Это уникальный *акт*, но в какой-то степени это и *процесс*, ибо, во-первых, причастие мыслится как жертва, т. е. священник на алтаре как бы повторяет магически этот исторический акт, во-вторых, хотя спасенные предвидены, но они не предопределены. Это — акт *необходимый и достаточный*. Но в какой-то мере он *не*достаточен, ибо для спасения нужны усилия воли; и, хотя искупления вроде бы достаточно, все заслуги святых и девы Марии не прошли даром, и входят в ту сокровищницу, которой распоряжается церковь, этими заслугами покрывающая наши грехи. Спасение — рай, гибель — ад. Но и тут есть чистилище и лимбо. Спасение и гибель имеют градации и являются процессами, не кончающимися даже со смертью, ибо через церковь живущие могут влиять на судьбы душ в чистилище. Спасение даруется богом, но воля необходима для спасения и «благодать» взаимодействует с волей, так что любое усилие воли к спасению имеет следствием увеличение «благодати», а, наоборот, грех, направление воли к злу — потерю «благодати».

Перечислять эти «нюансировки» можно до бесконечности, но, очевидно, можно найти центральный, важнейший, определяющий все прочие пункт католической доктрины спасения. Подобно тому как католическая «гносеология» своим центральным, «структурообразующим» пунктом имеет идею о том, что полнота истины у церкви, так «структурообразующим» пунктом католической доктрины спасения является идея, что спасение совершается лишь через организацию — церковь, и церковь никого не оставляет без надежды на спасение и никому спасение полностью не гарантирует, держа таким

образом человека в состоянии между надеждой и страхом и в зависимости от церкви.

Именно потому, что спасение — через церковь, оно есть результат и человеческих усилий (направляемых церковью), и божественной благодати (опять-таки направляемой церковью). Именно поэтому оно есть *процесс*, а *не акт*, процесс, занимающий всю жизнь и даже продолжающийся после смерти. Но раз это процесс, путь, то ясно, что он может быть пройден до конца и не до конца и, следовательно, есть градации спасения и градации гибели. И именно потому, что церковь ни на минуту не оставляет человека свободным от нее, не позволяя ему ни возгордиться до противопоставления себя церкви, ни отчаяться до такой степени, что он отвернется от церкви и будет искать спасения сам, нецерковными путями, путь спасения оказывается одновременно и крайне *формализованным*, и предельно *неопределенным*, и *простым* и *легким*, и предельно *трудным*. Он легок и формален, поскольку церковь имеет точные и четкие средства спасения: человек должен безукоризненно соблюдать предписания церкви, ходить к исповеди, где точно говорить священнику о совершенных им грехах, получать от него отпущение грехов, освобождающее его от мук ада, выполнять точно наложенные им «сатисфакции», избавляющие его и от мук чистилища, ходить к причастию, перед смертью собороваться, а после смерти, поскольку судьба его все-таки до конца не ясна, его близкие должны совершать заупокойные мессы. Средств спастись, оправдаться на «страшном суде», таким образом, много, они действуют точно и безотказно. Однако они действуют при одном условии, делающим их действие крайне неопределенным, а внешне легкий путь к спасению очень трудным,— при условии бесконечной любви к богу, полного осознания грехов и раскаяния в них. И перед достаточно интровертированным человеком, который не может, положа руку на сердце, сказать что движет им не эгоизм, не гордыня, а именно любовь к богу, открывается путь монашества — путь борьбы за эту лежащую в основе спасения и делающую его возможным любовь к богу. Таким образом, и Дон-Жуан может надеяться, что если он перед смертью покается и завещает имущество на заупокойные мессы, то он может в ад и не попасть, и молодой монах Лютер, сколько ни бился, не мог обрести спокойствия и уверенности в спасении, пока не «по-

нял», что спасение не зависит от его усилий — оно даруется (именно даруется — дается даром) богом и оправдаться человек может лишь верой [18].

И все эти «нюансировки» и тонкости католической доктрины, имеющие целью полное подчинение человека церкви, являются таким же «смягчением» раннехристианского этического аформализма, как католическая «гносеология» смягчает раннехристианское противопоставление божественного и человеческого в сфере познания.

Сложную систему «полутонов» католического учения о спасении протестантизм перечеркивает и рисует картину в черных и белых красках. Божественное и человеческое, ограниченное и безграничное, формальное и неформальное, которые пытался примирить и соединить католицизм, вновь резко разводятся.

Грехопадение есть *повреждение природы*, причем свободная воля человека оказывается «в рабстве греха», т. е. сама по себе не может быть направлена к добру. Человек *абсолютно не способен* исполнить закон Бога. Реформаторы резко усиливают христианский пессимизм в отношении к человеческой природе, которая мыслится ими полностью греховной.

Следовательно, порабощенная грехом воля не принимает участия в спасении и *спасение от человеческих усилий абсолютно не зависит*. А отсюда вытекает очень многое. Во-первых, отвергается представление о том, что церковь ведет человека к спасению, ибо усилия, ведущие человека к спасению в католицизме — это усилия, предписываемые церковью, спасительность которых ею гарантируется.

Далее, это означает отвержение обоих аспектов католического пути к спасению, взаимодополняющих друг друга: и формальной церковной магии и тех усилий, которые направлены на достижение духовного состояния, при котором эта магия эффективна [19]. И естественно, что это

[18] См. прекрасно анализирующую противоречия католической концепции спасения статью Джона фон Рора «Средневековое утешение и отчаяние молодого Лютера» (164; 61 и дальше).

[19] Лютер в «Вавилонском пленении церкви» пишет: «... я не советую никому входить в какой-либо монашеский орден или в священство... если только он ... не понимает, что труды монахов и священников, какие бы трудные и святые они ни были, ни на йоту не отличаются в глазах Бога от трудов крестьянина в поле или женщины, работающей по хозяйству, но что все труды измеряются перед Богом

означает ликвидацию представления о градациях спасения и гибели и о возможности после смерти изменять, опять-таки при помощи церкви и усилий живущих, загробное состояние умершего. Наконец, ясно, что отрицается роль в спасении кого-либо, кроме Бога — девы Марии, святых.

Но если человеческие усилия не ведут к спасению, ни поскольку это усилия возжелавшего спастись, ни поскольку это действия церкви, которые также есть не более, чем человеческие действия, то как же достигается спасение?

Спасение, согласно учению реформаторов, возможно лишь в результате смерти Иисуса Христа, умершего за людей. Раз он уже умер за людей, то от них уже больше усилий не требуется. Спасение — *не превращение* грешника в *праведника, а объявление* грешника *оправданным.* Оно не даруется за заслуги, ибо у бесконечно греховного человека таких заслуг быть не может, а дается даром — sola gratia. Единственное, что нужно от человека — принять этот дар, поверить. И в этом его оправдание — sola fide [20].

Итак, человек в принципе не может полностью выполнить закон. Закон — «зеркало», в котором мы видим нашу бесконечную греховность[21]. И по закону, и по делам все люди осуждены. Но в том то и дело, что «искупление» отменяет закон, что спасаемся мы не выполнением закона и не своими делами, а делами, совершенными Иисусом Христом, и оправдываемся мы не выполнением закона, а верой.

И здесь мы вновь сталкиваемся с парадоксом идеологии реформации, когда унижение человека «оборачивается» его освобождением, ибо ликвидация особой сферы спасения — особых мест, где спасаются,— монастырей,

---

лишь одной верой» (132; 78). Очень важно, что говоря, что «папистские» обряды не дают спасения, Лютер тут же предупреждает, что и отречение от них спасения не дает.

[20] Логический вывод отсюда, который, однако, делается лишь Кальвином и его учениками — что если спасение не зависит от наших усилий и вера не может быть вызвана нашим усилием, то вера есть тоже дар божий и спасенные предопределены.

[21] Лютер пишет, что заповеди показывают нам, что мы должны делать, но не дают нам силу делать это. «...Например, „не возжелай..." — заповедь, по которой мы все осуждены, ибо никто не может не возжелать, какие бы усилия против этого он ни прикладывал» (133; 967).

особых действий, дающих спасение,— аскеза и магии, особой организации, занимающейся спасением (церковь уже не есть организация, в руках которой наши судьбы, которая думает о нас и за нас) — означала раскрепощение человека от оков многочисленных формальных предписаний. Как полное отрицание возможности разума постичь истину оборачивается раскрепощением разума, так полное отрицание возможности спасения при помощи волевых усилий оборачивается раскрепощением воли[22].

Но, как и в сфере гносеологии, в сфере учения о «спасении» протестантизм, выдвинув предельно аформалистический принцип, тут же пытается все-таки ограничить этот аформализм, определить неопределенное.

Ясно, что если оправдание дается не делами, а верой, то попытка внести определенность должна быть связана с формализацией понятия «веры». Если нет ясных и четких путей достижения спасения, то стремление к ясности и четкости должно найти выражение в установлении формальных признаков спасения.

Вера — это состояние человека в целом, неразрывно соединяющее в себе эмоциональные, интеллектуальные и волевые аспекты. И в каждом из этих аспектов протестантизм пытается найти какие-то определенные признаки, по которым можно понять — есть вера или нет, есть спасение или нет.

Вера, как чувство,— наиболее неформализуемый аспект веры. Тем не менее, как это ни странно, была тенденция и к формализации чувственного компонента веры. Субъективным эквивалентом оправдания мыслилось «обращение», причем кальвинизм с его тенденцией к формализации внешних признаков спасения придавал громадное значение этому субъективному акту «обращения», что дошло в раннем конгрегационализме до того, что принимаемый в церковь человек должен был подробно рассказать, когда и как у него произошло обращение, а члены конгрегации и пастор судят, действительно ли это обращение. Но ясно, что такая «формализация» очень «поверхностная».

Мы говорили, что в интеллектуальной сфере, сфере доктрины, борются тенденция к формализации и аформа-

---

[22] Двойной тезис Лютера: «христианин — самый полный господин всего, никому не подвластный, и христианин — самый последний слуга всех и подвластен всем» (133; 363).

листическая тенденция и как формализация оказывается относительно слабой, поверхностной.

Наконец, вера — направление воли, волевое действие. То, что волей нельзя добиться веры — аксиома Реформации, но вера изменяет направление воли и здесь — возможность формализации: по действиям судить о направлении воли, а по направлению воли — о вере и спасении.

Каково же это направление воли, порождаемое верой, по которому можно судить о вере? Это направление воли на исполнение закона. Закон *отменен*, ибо не его выполнение (выполнить его полностью и невозможно) оправдывает человека, но закон *не отменен*, ибо «естественное» направление воли «спасенного» — это его стремление выполнить закон максимально, насколько это в наших силах.

Но тут опять проявляется противоречие, аналогичное описанному выше противоречию в подходе к тексту писания, который мыслится одновременно и очевидно понятным и выше любой формулы, определяющей эту очевидную понятность, т. е. бесконечно глубоким.

Как утверждение, что истина не в формуле, а в писании, смысл которого очевиден, чревато выдвижением новой формулы, раскрывающей этот очевидный смысл, так утверждение, что спасение — не в делах, а в вере, следствия которой — дела, выполнение закона, чревато новой формализацией процесса спасения.

Эта тенденция наиболее развита в кальвинизме. Раз добрые дела, негреховная, честная жизнь — следствие спасения, значит можно по делам приблизительно усмотреть, кто спасен, а кто погиб, и спасен или не спасен ты сам. Отсюда — отказ Кальвина допускать к причастию явных грешников и отсюда — «пуританское ханжество» и преклонение перед законностью, ибо долгом человека оказывается максимально полное воплощение божественного закона в этических нормах и государственном законе и максимальное его исполнение.

Естественное стремление религиозной мысли к формализации пробивает себе дорогу как в виде теологической формулы, которая мыслится всего лишь ясным изложением ясного смысла писания, так и в виде строгого выполнения формальных морально-ритуальных предписаний, которые мыслятся всего лишь ясным содержанием евангельского закона и не средством, а следствием спасения. И как принимаемые протестантскими церквами символы

веры — в какой-то мере суррогат католической догмы, так формальная мораль и преклонение перед законом пуритан — суррогат католической магии.

Но в обоих этих случаях аформалистический принцип идеологии реформации оказывается сильнее присутствующих в ней формалистических тенденций.

Точно так же как текст писания и очевиден, и бесконечно глубок, так и закон — и очевиден, и бесконечно глубок; как постижение писания — это постоянное вычленение из него божественного откровения, так и человеческий закон «открыт» божественному и должен постоянно перестраиваться по мере более глубокого постижения божественной воли. Суть закона, тот принцип, который стоит над всеми частными и меньшими по значению принципами закона и над всеми своими конкретными выражениями в человеческих установлениях,— это требование бесконечной любви к богу и людям, требование по сути своей не формализируемое и «срывающее» формализацию. Поэтому если первоначально на первый план в протестантизме выходит этический формализм (тем более сильный, что он — суррогат магии, ношение чепчика — суррогат «пудовой свечи»), то затем на первый план все более выходит требование этической интуиции.

Мы, разумеется, очень огрубленно изложили те основные положения, которые противопоставили реформаторы католической доктрине. Субъективно все эти положения мыслились реформаторами как истинно и изначально христианские, все они «вычитаны» из Библии. Но в какой степени их действительно можно рассматривать как возвращение к раннему христианству?

Безусловно, идея полной неспособности человеческого разума достигнуть своими средствами «спасительной» истины и необходимости для этого откровения — идея изначально христианская, хотя и «отодвинутая на задний план» в католицизме, объявляющем решение церковной организации исходящим от «Святого духа». В этом отношении отказ реформаторов от признания предания и решений церкви источником учения, равноправным с «писанием», есть «выявление», «актуализация» потенциального христианского иррационализма и аформализма. Но есть ли это возврат к раннему христианству?

Конечно, нет. Хотя «писание» действительно более или менее адекватно представляет раннехристианскую

идеологию, стремление жить и мыслить в соответствии с «писанием» отнюдь не означает возвращения к раннему христианству. Раннехристианская идеология не основывалась на «писании», и хотя раннехристианское учение фиксируется в «Новом завете», его источником был не «Новый завет», а устное предание и харизматический авторитет лидеров. Даже если мы сделаем два заранее неверных допущения, что в «Новом завете» абсолютно адекватно «записана» вера ранних христиан, а реформаторы абсолютно адекватно его прочли, сам факт, что первые имели источником веры не писание, а, напротив, «записали свою веру», а вторые имеют источником их запись, делает эти две идеологии очень разными и имеющими очень разные следствия. Идеология, которая *фиксирована* в писании, подразумевала веру в слово и дело основателя — Бога, в высказывания харизматических лидеров, в различные «голоса» и знамения свыше[23]. Идеология, которая *основывается* исключительно на писании (фиксирующем первую), подразумевает размышление над текстом, рациональный подход к нему. То же самое можно сказать и о доктрине спасения. Разумеется, в раннем христианстве нет католической доктрины спасения; идея, что оправдание — в вере и спасение даруется Иисусом Христом, пронизывает все послания «апостола» Павла. Реформаторы не внесли в писание учения об оправдании верой, а действительно «вычитали» его там. Но это такое прочтение, на которое способен лишь очень логически мыслящий человек, способный и не боящийся додумывать до конца, делающий из «писания» абсолютно правильные логические выводы, которые не были и не могли быть предусмотрены теми, кто составлял писание. Ранние христиане активно занимались аскезой и шли на мученичества, будучи уверены, что это путь к спасению. И монашество, и система церковной магии были тогда не позади, а впереди.

Все это еще раз говорит о правильности положения Ф. Энгельса, что реформация является «*формально реакцией*, мнимым возвратом к старому, простому» (10;

---

[23] Естественно, что реформаторы «проглядели» имманентность раннехристианской идеологии таких черт, которые связаны как раз с тем, что раннее христианство есть секта, вырабатывающая писание, но на нем не основывающаяся: глоссолалию, экзорцизм, пророчества, напряженный эсхатологизм.

210). Формально Реформация — возврат, фактически — это движение вперед.

В идеологии, как и в жизни, возвращение назад невозможно. Формально у ранних христиан и у протестантов один и тот же текст. Но текст не отделим от того уникального и не восстановимого состояния сознания, которое запечатлевается в тексте и воспринимает его. Поэтому задача возвращения, которую ставили перед собой реформаторы, принципиально недостижима. Реформаторы действительно разрушили стоящую между верующими и «писанием» стену католических интерпретаций, они открыли себя влиянию «писания». Но их восприятие тех же самых высказываний, которые воспринимали и ранние христиане, было уже иным, новым, обогащенным всем громадным историческим опытом и новым уровнем знаний. Поэтому и результат был иной. Раннее христианство шло к католицизму и православию. И хотя несомненно, что католицизм и православие противоречат раннему христианству, несомненно и то, что реальная раннехристианская идеология была способна эволюционировать лишь в направлении католицизма и православия, несла в себе их зародыши. Между тем протестантизм эволюционировал в ином направлении, породил совершенно новые формы религиозной жизни. И именно потому, что Реформация не была возвращением, она и смогла развить и усилить адогматические, аформалистические потенции раннехристианской идеологии. Если допустить возможность простого возвращения, то это возвращение означало бы возвращение «на круги своя» — возвращение на тот путь, который снова привел бы к католицизму и православию[24].

Как Реформация не есть возвращение к раннему христианству, так она и не есть абсолютно адекватное

---

[24] В некотором роде позднейшие секты, дополняющие христианское откровение «писания» новым откровением или даже отбрасывающие «писание», ближе «по духу» раннему христианству, чем реформационные течения, субъективно строго следующие за ранним христианством. Возникая в иных исторических условиях, эти секты уже не имеют перед собой тех возможностей и перспектив, которые были у раннего христианства. Но любопытно, что в том уникальном историческом случае, когда секта смогла завоевать тотальное господство в обществе, ибо она сама создала это общество, переселив сектантов на дикие и «ничьи» земли (в случае мормонов), секта создает организацию, поразительно напоминающую католическую.

и полное выражение присутствующих в раннехристианской идеологии аформалистических элементов. Более того, именно то, что эти потенции выражены в неполной мере, ограниченно, позволили Реформации выстоять и победить в половине Европы, как в свое время именно отступление от аформалистичности раннего христианства в направлении к католицизму и православию позволило победить христианству.

Излагая отдельные аспекты идеологии Реформации, мы все время указывали на противоречие аформалистических и формалистических элементов и тенденций этой идеологии — противоречие идеи непостижимости истины человеческим разумом и идеи ясности и однозначности смысла Библии, идеи невозможности добиться спасения собственными усилиями и идеи необходимости строгого исполнения однозначных этических принципов.

В эволюции идеологии Реформации вначале на первом плане закрепляются формалистические, догматические тенденции. Как ни стремились реформаторы следовать лишь Библии, их развитое логическое мышление и сама необходимость учить и полемизировать требовала не ограничиваться иррациональными евангельскими мифологемами. Они должны были как-то их объяснять. Но это уже значит — создавать свою догму, повторять в какой-то степени развитие церкви от раннего христианства к католицизму и православию. Так, согласно «писанию», Иисус сказал на «тайной вечере» о хлебе и вине: «Это — тело мое и кровь моя». Что это значит? Католицизм создает по этому поводу сложное учение о транссубстантизации. Лютер это отвергает как пустую выдумку человеческого разума. Но все-таки что-то эти слова значат! И Лютер вынужден давать собственную интерпретацию, тоже очень сложную, связанную с представлением об особых свойствах тела Христова, и выдвигает формулу «консубстантизации», формулу, естественно, также не библейскую. Против нее поднимается Цвингли и другие реформаторы, тут же начавшие обзывать Лютера и его сторонников «богоедами» и дающие совершенно иное толкование, видящие в этих словах скорее аллегорию, а в самом причастии — символическое, памятное действие. Затем Кальвин дает еще одну интерпретацию. Это напоминает теологические споры периода вселенских соборов, в ходе которых

складывалась догма и иерархическая церковная организация. И действительно, возникают разные церкви — лютеранская, реформатская и другие более мелкие. Вновь создаются догмы, вновь проклинают еретиков. Вроде бы история повторяется. Но как возвращение реформаторов к первоначальному учению не было действительным возвращением, так и споры и соборы протестантских теологов не были повторением споров и соборов древнехристианской эпохи.

Аформалистические потенции христианской мифологии, извлеченные на свет, в какой-то степени «актуализированные» самими догматическими определениями реформаторов, «срывают», если так можно выразиться, тенденцию к догматизации. Догма разлагается, не успев выкристаллизоваться. Церковная организация, идя к строгой иерархичности и дисциплине, так и не приходит к ним. Если XVI — начало XVII в. — это эпоха расколов внутри протестантизма, доходящих почти до религиозных войн между отдельными протестантскими партиями, то к концу XVII в. уже очень четко выступает тенденция к дедогматизации и религиозной терпимости[25]. Основными силами, борющимися за эту терпимость, оказываются, с одной стороны, различные сектанты, для которых терпимость — средство добиться, чтобы их оставили в покое, с другой — скептики с тенденцией к рационализму и религиозному индифферентизму. Но нельзя забывать, что усилия и тех и других потому увенчались успехом, что в «центре» — «нормальном» протестантизме — сопротивление терпимости становится все слабее, ибо догматизация, установление жесткой организации «не удаются» — само содержание догмы мешает догматизации.

И протестантизм выходит на дорогу постоянного и постепенного разложения догмы и постоянной «секуляризации изнутри».

Реформация и протестантизм — порождения социальной ситуации западной католической Европы XVI в. Но, как неоднократно указывали К. Маркс и Ф. Энгельс, идеология не есть прямое, «зеркальное» отражение социаль-

---

[25] Ересь перестает рассматриваться как преступление в Англии в 1612 г., в Женеве — в 1632 г., в Германии — в 1687 г., в Шотландии — в 1697 г. (201; 210).

ной ситуации[26]. Не будучи однозначной функцией социальной сферы, идеология сама оказывает активное обратное воздействие на эту сферу. Ф. Энгельс писал: «Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние... различные элементы надстройки». И среди них — «религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм» (**16**; 394—395). Какое же влияние на социальное развитие оказал протестантизм?

Протестантизм, как и вообще христианство, не провозглашал никакого социально-политического идеала, не требовал перестройки общества по какому-либо плану. Но косвенно, опосредованно он оказал колоссальное социально-политическое влияние. Это влияние оказывается им прежде всего в том, что в усвоивших протестантские идеи людях выразился новый буржуазный тип личности, с новым отношением к миру.

Ликвидируя учение о градациях спасения и о спасении делами в обоих ипостасях «спасающих дел» — и монашеского аскеза, и магического формализма, протестантизм переносит спасение в плоскость повседневной жизни и ежедневных, ежечасных поступков[27]. С одной стороны, оказывается мало вещей, имеющих догматически-магическое значение, с другой стороны, также мало оказывается вещей, вообще не имеющих значения, ибо грех есть грех, его нельзя ни замолить, ни искупить. Нравственной интуиции дается большой простор, но от нее и больше требуется. Человек, освобожденный от магически-догматических предписаний, сам накладывает на себя различные правила, подвергает себя усиленной самодисциплине. Как писал К. Маркс, «Лютер... отменил внешнюю религиозность, превратив религиозность во внутреннюю сущность человека... он отверг находящихся вне мирянина попов, потому что он пересадил попа в сердце мирянина» (**2**; 581—582). Вместо группы монахов и отнюдь не аскетической толпы мирян возникает множество «аскетов в миру» — упорно трудящихся не для того, чтобы получить деньги и на них повеселиться, а во имя долга и

---

[26] «...Раз возникнув,— пишет Ф. Энгельс,— всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке» (8; 313).

[27] Кальвин пишет о «спасенных»: «...что бы они ни ели и ни пили... они тем самым — в еде, в питье и даже в войне — приносят чистую жертву Богу» (**1951**; 33).

самодисциплины, «застегнутых на все пуговицы» и не дающих себе роздыху людей.

Это более свободное и одновременно крайне серьезное отношение к повседневной жизни распространяется и на сферу повседневной социально-политической жизни. С одной стороны, протестантизм способствует ослаблению старого типа общественных связей — традиционалистского преклонения перед вышестоящим и магических представлений, связанных с властью «помазанника» — короля, с другой стороны, на наш взгляд, не будет этимологическим фокусом сказать, что резкое усиление в протестантских странах значения «права» связано с перенесением на социальную сферу идеи свободно накладываемого на себя, не имеющего догматического значения, по крайней мере важного «правила»[28].

Аналогично воздействие протестантизма в интеллектуальной сфере. Растут народные грамотность и образование, распространяется привычка к постоянному и вдумчивому чтению Библии. Отвержение «предания», традиционализма в религиозной сфере влечет за собой постепенное освобождение от традиционализма вообще, *нетрадиционность* мышления. Но, с другой стороны, возникают нового рода *рамки* для мышления и вообще творчества. «Пустое», не направленное «к славе Божией» философствование, чисто развлекательное творчество — грех.

В какой-то степени меняется отношение к *прошлому* и *будущему*. Сама Реформация совершается и распространяется благодаря течению времени, ибо время приносит все новое и новое проникновение в смысл Библии. Поэтому возникает большая степень открытости будущему, веры в то, что будущее — и не внеисторическое будущее после второго пришествия, а историческое будущее — будет лучше настоящего, и, более того, что оно в какой-то степени зависит от наших усилий. «Откры-

---

[28] Кальвин пишет, что бог — истинный хозяин и царь и, «если бы это было хорошо известно, цари и князья не властвовали бы сейчас так безответственно... Ибо те, кто вознесен высоко, думают, что этот мир сделан для них и, как говорится, для их прекрасных глаз, и посему отвергают любые демонстрации, любые законы и статуты, и стряхивают ярмо со своих шей...» (72; 248). Одновременно идея права, закона противопоставляется и произволу народа. В другом месте, обращаясь к женевским гражданам, он говорит, что выбор в магистрат наугад — оскорбление Богу. Надо просить Бога, чтобы он послал святого духа, и тот указал бы, кого выбрать (72; 253).

тость» новым знаниям, несвязанность традицией неизбежно влечет за собой некоторую «открытость» будущему, смутный «прогрессизм».

Воспитанный протестантизмом человек по сравнению с человеком средневековья более строго относится к моральным вопросам, упорнее трудится, более самостоятелен, больше доверяет своему разуму и интуиции, менее традиционен, больше открыт будущему. Словом, это *новый тип личности*. И естественно, что через воспитание этого нового типа личности протестантизм оказывает колоссальное воздействие на социальную организацию, способствуя повороту от традиционализма, незыблемых феодальных иерархий, темных масс и крохотной просвещенной элиты, произвола монархов и анархии феодалов к большему культурному равенству и подъему культуры масс, расшатыванию феодальных иерархий, к ограничению произвола и анархии правопорядком.

В том же направлении идет и воздействие протестантизма через религиозные институты. Протестантизм, естественно, означает ослабление церковной организации и власти церковной иерархии. Поэтому протестантизм во многих странах используется королями и способствует усилению абсолютизма, ибо подрывает мощь богатой и зависящей от Рима церковной иерархии. Но, с другой стороны, так как протестантские церкви в громадной степени усиливают значение мирян в церковной жизни, то возникает сильная тенденция к ограничению произвола монархов и вообще светской власти в церковных делах, исходящая уже не от епископов и римского папы, а от пробудившегося самосознания «мирян» и опирающихся не на богатство и власть, а на свое влияние пасторов. И так как строй жизни общества не безразличен для протестантизма (он тоже должен служить «вящей славе Божией»), протестантские церкви начинают оказывать влияние, ограничивающее (и по-новому, не так, как ограничивала католическая иерархия) произвол светской власти и в чисто светских делах [29].

---

[29] Кальвин пишет: «...при повиновении, которое должно быть оказываемо высшим, всегда должно быть одно исключение или скорее правило, которое следует соблюдать прежде всего. Оно заключается в том, что это повиновение не должно отклонять нас от повиновения тому, чьей воле по истине и справедливости должны быть подчинены все желания королей, перед чьими заветами должны отступать их приказы, перед чьим величием должно меркнуть их величие» (72; 257).

Таким образом, протестантизм расшатывает феодальные иерархии и способствует буржуазному развитию общества[30]. Поэтому первыми на путь буржуазно-демократического развития выходят протестантские страны, буржуазно-демократическое развитие этих стран в основном эволюционное, эти страны практически не знают характерной для католических стран традиции буржуазного антиклерикализма. Напротив, для стран, в которых реформация потерпела поражение и где господствующей религией остался католицизм, характерно некоторое замедление темпов буржуазного развития, которое впоследствии приводит к политическим и духовным взрывам. Ф. Энгельс писал: «Во Франции в 1685 г. кальвинистское меньшинство было подавлено, обращено в католичество или изгнано. Но к чему это привело? Уже тогда свободомыслящий Пьер Бейль был в расцвете своей деятельности, а в 1694 г. родился Вольтер» (8; 315). Католицизм в этих странах постепенно превращается из идеологии нации в идеологию части нации (и в основном реакционной части), а идеология буржуазных революций, всегда

---

[30] Факт воздействия протестантизма на буржуазное развитие настолько очевиден, что в нем ни в коем случае нельзя видеть какое-либо «открытие М. Вебера» или «теорию М. Вебера». Например, задолго до Вебера в 50-е годы прошлого века американский пресвитерианский религиозный деятель С. Колуэлл, отнюдь не считающийся классиком социологии религии, писал: «Вся Европа и весь мир... вскоре почувствовали творческий и жизненный импульс, приданный бизнесу протестантской энергией». Далее он пишет, что протестантизм не смог контролировать эту энергию, особенно «в форме того мощного эгоизма, который проявляется в погоне за богатством и властью» (55; 5). Подобного рода примеров можно привести множество (см. 170; 190).

К. Маркс и Ф. Энгельс нигде прямо не касались вопроса об активной роли протестантизма в прогрессивном буржуазном развитии. Но, поскольку они неоднократно подчеркивали и активную роль идеологии, и религии вообще («обратное» воздействие), и прогрессивный характер идеологии протестантизма, на наш взгляд, можно утверждать, что имплицитно в их работах содержится признание такой активной роли протестантизма.

Собственно, веберовским является сведение влияния протестантизма к психологическому влиянию идеи предопределения к спасению и сферы воздействия — к «духу капитализма». И как раз это, на наш взгляд, очень узко и односторонне. Протестантизм оказывал влияние всей совокупностью своей идеологии, в которой идея предопределения к спасению занимает далеко не центральное место, на все сферы жизни нового времени, которые тоже нельзя сводить к «духу капитализма», и которые связаны с развитием науки и техники, особенностями политически-правового строя и т. д.

более поздних, чем в странах протестантских, где они в той или иной степени совпадают с Реформацией, является уже антихристианской и с мощными «псевдорелигиозными» элементами (наиболее яркий пример — идеология французской буржуазной революции с ее антиклерикализмом, с одной стороны, и культом верховного существа и «теофилантропией» — с другой). Ф. Энгельс дал замечательную характеристику «псевдорелигиозных» элементов идеологии французской революции. «Это было,— писал он,— теологическое мировоззрение, которому придали светский характер. Место догмы, божественного права заняло право человека, место церкви заняло государство» (**9**; 496).

Сказанное выше относится к общим тенденциям социального влияния, коренящимся в особенностях реформации и протестантизма в целом. Но эти общие тенденции по-разному проявлялись в зависимости и от различных социально-политических «контекстов», в которых оказался протестантизм (государственная церковь или религия меньшинства, тот или иной социально-политический строй общества, принявшего протестантизм), и от варианта протестантизма. В этом отношении наиболее важны различия лютеранского и кальвинистского вариантов протестантизма, получивших наибольшее распространение и оказавших наибольшее воздействие на ход истории. Эти различия связаны с различными социальными условиями, в которых возникали эти учения (монархическая «княжеская» Германия и олигархически-республиканская «предбуржуазная» Женева), с тем, что Кальвин шел за Лютером и соответственно он логичнее, последовательнее, систематичнее и идет дальше по пути демифологизации и демагизации, наконец, с особенностями личностей Лютера и Кальвина. Наиболее важные из этих различий следующие.

Отказавшись от учения о транссубстантизации в причастии, Лютер выдвинул формулу консубстантизации, а Кальвин учил о том, что Бог присутствует в причастии «динамически», а не субстанционально, что связано с более демагизированным культом кальвинистских церквей. Лютер, хотя и считал, что спасение не зависит от человеческих усилий, дальше этого не шел, а Кальвин и его преемник де Без развили мысль об изначальном предопределении одних — к гибели, других — к спасе-

нию. Лютер строго различал «видимую церковь» (формально верующих) и невидимую (спасенных), Кальвин, также различая «видимую» и «невидимую» церкви, тем не менее считал, что лишая причастия неспасенных, «видимая» церковь должна приближаться к «невидимой». Лютер не пытался обосновать внутреннюю организацию церкви из «писания», Кальвин «вычитал» в «писании» определенную, в большей степени демократическую организацию церкви, придал церкви, как писал Ф. Энгельс, «республиканский, демократический вид» (8; 314). Лютер строго разделял дело церкви (спасение) и мирскую жизнь, в силу чего учил беспрекословному повиновению светской власти, авторитет которой был им поднят на необычайную высоту[31]. Кальвин, напротив, считал, что весь строй общественной жизни должен быть организован к «вящей славе Божией», что на практике означало строгое законодательство о морали и постоянное вмешательство церкви в государственные дела, причем Кальвин полагал, что монарха, идущего против Бога, можно и нужно свергнуть (28; 527). Ни Кальвин, ни Лютер не выдвигали, разумеется, проектов государственного устройства, но опирающийся на князей Лютер явно отдавал предпочтение монархии, а Кальвин считал, что лучше всего строй, в котором смешаны аристократические и демократические элементы и который, по его мнению, был в Израиле в эпоху судей и в Женевской республике (28; 297—302).

Как мы видим, отличия эти весьма значительны. Они сыграли большую роль в дальнейшей истории кальвинистских и лютеранских стран. Совершенно особняком стоит причудливая организация англиканской церкви, о которой мы будем говорить в дальнейшем.

### 3. Исходный пункт процесса секуляризации в США

США — протестантская страна, не пережившая Реформации. Исходным пунктом процесса секуляризации в США является религиозная ситуация в английских колониях в Америке, где господствовали разные проте-

[31] Ф. Энгельс пишет о лютеранской Пруссии: «Прусский чиновник всегда является для прусского мирянина, т. е. не чиновника, священнослужителем» (5; 239).

стантские вероисповедания, являющиеся порождением Реформации в различных европейских странах, прежде всего в Англии. Поэтому чтобы понять особенности процесса секуляризации в США, необходимо сказать хотя бы несколько слов об английской Реформации.

В то время как в Женеве, Голландии, Германии, Скандинавии различные политические силы и органы, производившие Реформацию, брали определенные, уже разработанные (лютеранскую или кальвинистскую) системы, принимали их и претворяли в жизнь, в Англии король Генрих VIII произвел Реформацию сам, исходя из своих собственных взглядов, а не по рецептам теологов-реформаторов.

Это, очевидно, была в значительной степени альтернативная ситуация в истории Англии, где многое решалось и многое определялось особенностями причудливой личности Генриха VIII [32]. Генрих VIII объявил, что, поскольку он — английский король, он, а не «римский епископ» является законным главой английской церкви и его право и обязанность следить за тем, чтобы учение и обряды церкви не содержали примеси «суеверий». При этом он подразумевал, что сам имеет право определять: что — истинное учение, а что — суеверия, т. е. определять догматику, культ и организационные формы церкви (47; гл. IV, V). И если профессионал-теолог, создавая проект Реформации, руководствуется прежде всего ло-

---

[32] На наш взгляд, ситуация принятия или отвержения Реформации — всегда ситуация большой степени свободы, когда практически для всех западноевропейских стран была реальная возможность выбора, определившего очень многое в позднейшей истории этих стран. Роль королевского правительства в Англии эпохи Тюдоров, в частности, ставила религиозный выбор в громадную зависимость от факторов, связанных с личностями монархов этой переходной эпохи. Совершенно очевидно, что у Генриха VIII была возможность вести ту политику, которую он вел. Но можем ли мы считать, что это не возможность, а необходимость? На наш взгляд, нет. Вспомним, что, хотя резкие колебания религиозной политики при Генрихе VIII, Эдуарде VI, Марии и Елизавете и вызывали восстания, ни одно из них не было достаточно мощным, чтобы быть в состоянии свергнуть монарха или навязать ему свою волю. Даже реставрация католицизма при Марии не вызвала достаточно мощной реакции. Лишь к концу XVI в. практически исчезают шансы на реставрацию католицизма, и лишь к концу XVII в.— на смену англиканства иным направлением Реформации. В XVI в. католическая, лютеранская, кальвинистская Англия, очевидно, были реальными альтернативами, и религиозная борьба в это время — реальная борьба, в которой у каждой из сторон были шансы на победу.

гикой своей мысли, и вопрос о его политической целесообразности может для него стоять на втором плане или вообще не стоять, то король и в силу своего теологического «дилетантства», и в силу своего королевского положения, определяя, что надо реформировать, а что оставить, естественно, руководствовался прежде всего политическими соображениями. Это очень своеобразная форма Реформации, и из нее возникла очень своеобразная церковь. Эта церковь была задумана прежде всего как средство укрепления королевской власти, но парадоксальным образом именно те ее черты, которые мыслились как укрепляющие королевскую власть, оказались наиболее способствующими конституционному и эволюционно-буржуазному развитию Англии и ее колоний [33].

На англиканской церкви лежит печать ее происхождения — печать идейного компромисса, естественного при подчинении логики идеи политическим соображениям. Король стремился к церкви, которая, во-первых, безоговорочно подчинялась бы ему, во-вторых, была бы церковью, способной охватить всю нацию. Отсюда две важнейшие особенности англиканства, сыгравшие колоссальную роль в английской и, что особенно важно для нас, в американской истории.

Во-первых, англиканская церковь больше, чем любая другая христианская церковь, *подчинена светской власти*. Король является главой церкви, причем это означает не только то, что он назначает епископов, но и то, что конечной инстанцией, определяющей правильность или неправильность любой формулировки доктрины и любого изменения ритуала является инстанция светская — король и парламент [34]. Такая власть короля и парламен-

[33] Историк реформации Л. Гейссер писал, что Генрих VIII «хотел основать королевское папство, такое же всемогущее, исполненное таким же духом преследования, как и чисто церковное, которое он разрушил в своей стране, а на самом деле он только открыл путь свободе» (**30**; 162).

[34] По мере того как власть короля все более ограничивалась и падали религиозные цензы, возникла современная — очень странная для буржуазно-демократической страны — ситуация, когда премьер-министр, не будучи даже англиканином (например, Г. Вильсон — конгрегационалист), назначает англиканских епископов (**27**; 53), а парламент, состоящий отнюдь не только из англикан, но и из протестантов других толков, католиков, иудаистов и даже атеистов, решает быть или не быть реформе ритуала в англиканской церкви (**27**; 57).

та крайне сковывала самодеятельность англиканской иерархии, часто мешая ей преследовать свои интересы и цели. Для истории американских колоний это имело очень большое значение. Дело в том, что королевская власть, руководствуясь прежде всего политическими соображениями, безжалостно боролась с ересями, когда борьба была не опасна, а существование ереси было чревато опасными политическими последствиями. Когда же борьба была небезопасна, а существование ереси политически безвредно, она ничего не предпринимала. Именно такова была ситуация в колониях. В отличие от испанских и французских католических монархов, строго следивших, чтобы в их колонии не проникли еретики, английская королевская власть довольно спокойно смотрела на то, что колонии превращаются в убежища для всяких еретиков (в колониях еретик не опасен, а начни с ним бороться — мало ли что может получиться). Английские епископы были бессильны помешать этому. Королевская власть не позволяет англиканской иерархии предпринять даже такой скромный акт, как поставить в Америку епископа: она боится раздразнить ненавидящих епископат конгрегационалистов и пресвитериан. В результате англиканская церковь — государственная церковь Англии и государственная церковь ряда колоний — была единственной из колониальных церквей, не имеющей организации, соответствующей и ее внутреннему строю, и потребностям ситуации. Все другие церкви, хотя и не пользовались привилегиями, были самостоятельными (**78**; **180**; гл. 2).

Вторая характерная черта англиканства, связанная с особенностями его происхождения и косвенно определившая особенности религиозной жизни колоний,— его *компромиссный эклектизм.*

Хотя Генрих VIII, его преемник Эдуард VI и Елизавета и провели ряд реформ в том же направлении, что и континентальная Реформация (распустили монастыри, распространили английскую Библию, ликвидировали множество «суеверий») и хотя в 1552 г. были приняты молитвенник и символ веры, трактующие вопрос о причастии даже не лютерански (лютеранская трактовка все же ближе к католической), а кальвинистски или даже цвинглиански, они одновременно сохранили многие отвергнутые в континентальном протестантизме католические ритуалы. Естественно, что, стремясь к централиза-

ций, они не ввели в церковное устройство никаких демократических элементов, но сохранили епископский сан и авторитарную (хотя теперь ограниченную королевской властью) власть епископата. В результате получилось что-то очень странное, под одним углом зрения — почти католицизм, под другим — почти кальвинизм, а под третьим — даже почти православие [35].

Такой эклектизм англиканства связан с его подчиненностью королевской власти не только генетически, но и функционально. Единство эклектической церкви, во всяком случае в XVI—XVIII вв., когда вероисповедные проблемы глубоко волновали людей, могло поддерживаться исключительно извне, за счет прямого подавления центробежных тенденций.

При таком эклектизме, естественно, в практике богослужения существовали большие различия в ритуале и содержании проповеди, и королевская власть в какой-то степени эти различия допускала. Поэтому в англиканстве не могло не возникать «фракций», течений, стремящихся довести его до какой-то логической определенности в том или ином направлении [36]. В XVI—XVII вв. наиболее значительным таким течением, сыгравшим колос-

---

[35] Так как англиканство сохранило большое число отвергнутых в более последовательных формах протестантизма архаических ритуалов и так как авторитетного основателя, давшего основы его теологии, у него нет (наоборот, о Генрихе VIII как создателе церкви старались по вполне понятным причинам забыть), то впоследствии, когда в XVII в. начинает складываться собственно англиканский тип теологии, англиканские теологи начинают подчеркивать роль традиции, и с «отцами церкви» обходятся куда бережнее, чем последовательные протестанты (**162**; *1*; 44—54). Это подчеркивание традиции, сохранение ряда древних обрядов, плюс отказ от подчинения Риму обусловили некоторые внешние сходства с православием (27; 11—12).

[36] А. С. Хомяков остроумно и, на наш взгляд, правильно писал: «Англиканство... уподобляется узкой насыпи, воздвигнутой из песка, насыпи, разбиваемой могущественными волнами двух враждебных океанов и постепенно обваливающейся с двух сторон то в романтизм, то в диссидентство» (**51**; 213). Действительно, в англиканстве все время борются, с одной стороны, разные протестантские течения, стремящиеся продвинуть англиканство дальше в направлении к реформации — пуритане и их «потомки» в церкви XVIII—XIX вв. (наиболее крайние из них порывали с церковью и становились тем, что вначале называли «сепаратистами», а затем стали называть «нон-конформистами»), а с другой — течения, стремящиеся, наоборот, отодвинуть церковь подальше от протестантства (наиболее последовательные их представители порывали с англиканством и становились католиками). Кроме этих двух, существовала менее значительная тенденция к православию.

сальную роль в истории Америки, было пуританство — движение, стремившееся довести незаконченную, как полагали пуритане, английскую реформацию до логического конца, причем образ такого идеала, «логического конца», формировался прежде всего под влиянием Кальвина и его последователей.

Эклектизм англиканства и компромиссные тенденции власти всегда оставляли надежду, что если как-то на светскую власть «нажать», то можно будет сдвинуть англиканство в желаемом направлении и воспрепятствовать его движению в нежелательном направлении. Поэтому, несмотря на то, что эклектизм возникает как следствие стремления создать церковь — орудие абсолютизма, он косвенно способствовал усилению парламента и конституционно-монархическому развитию Англии, ибо при склонности Стюартов к наиболее близким к католицизму формам англиканства и даже просто к католицизму сопротивление парламента абсолютизму слилось с сопротивлением попыткам «католицизации» и приобрело характер религиозного дела и религиозного долга.

О пуританстве — течении, сыгравшем грандиозную роль в истории США, мы немного погодя будем говорить подробнее.

Но прежде, чем перейти к пуританству, перечислим основные характеристики положения англиканства в колониях.

1. Англиканская церковь не была государственной церковью во всех колониях (в частности, в Пенсильвании и новоанглийских колониях) и никогда не была в них, в отличие от Англии, церковью большинства. Англиканство преобладало лишь в Виргинии, но и там незадолго до революции оно утратило свое положение, будучи оттесненным баптизмом, пресвитерианством и методизмом (**180**; гл. 2; 291—337).

2. Англиканская церковь, организационно подчиненная светской власти, особенно бессильна в колониях из-за отсутствия своего епископата (формально церковь колоний подчинялась далекому лондонскому епископу) и в силу этого из-за очень большой степени подчиненности губернаторам и местным органам самоуправления, а на уровне приходов — подчиненности священников «приходским советам» (**64**; 126; **180**; гл. 2; **78**; гл. 2).

3. Англиканская церковь страдает от недостатка кадров. Во-первых, своих семинарий в колониях долгое вре-

мя не было, во-вторых, если какой-либо американец хотел стать священником, он должен был ехать за рукоположением в Лондон, что и дорого, и рискованно. Кроме того, хорошие священники, которые могли устроиться в Англии, в Америку не ехали. Лишь в XVIII в., после создания при королеве Анне «Общества для пропаганды Евангелия», в Америку начинается приток находящихся на зарплате у «общества» священников — миссионеров (**157**; гл. 3).

4. Англиканская церковь в колониях представлена в основном своей наиболее протестантской ипостасью. Это проявляется в отсутствии епископа (которого местные англикане-миряне и не хотели), большой роли мирян и упрощенном культе (например, так как конфирмацию мог совершать лишь епископ, то американские англикане так и обходились без конфирмации) (**102**; 11; **64**; 132). Лишь в верхушечных слоях Новой Англии XVIII в. распространяется привезенная англиканскими миссионерами «высокая» церковная форма англиканства. Но это англиканство — консервативного, впоследствии лоялистского меньшинства, а не массовое виргинское англиканство.

Пуритане — «партия», «фракция», течение внутри англиканской церкви, боровшееся за последовательную реформацию этой церкви.

Пуритане стояли в теологии за доктрину полного предопределения и признание Библии единственным и полным источником доктрины, культа и организации. В вопросах культа они стояли за ликвидацию остатков католических «суеверий», в сфере организации — за ликвидацию епископата, в сфере общественной морали — за подчинение всей жизни общества «вящей славе Божией», т. е. за законы, сурово карающие всякую аморальность, за строжайшее соблюдение запрещения работать или развлекаться в воскресенье и т. д. (**151**; **162**, *1*, Введение) [37].

---

[37] Перри Миллер пишет: «Пуританин полагал, что Библия достаточно ясна и очевидна, так что человек, с надлежащим знанием следуя за надлежащими правилами дедукции и интерпретации, сможет установить ее смысл и значение по любому вопросу, не только в теологии, но и в этике, обычаях, дипломатии, военной тактике, наследственном праве, извлечении доходов, юридической процедуре» (**162**; *1*, 43).

Пуритане были кальвинистами, но так как кальвинизм, как мы уже говорили, с трудом поддавался догматизации[38] и так как до революции они в массе своей с англиканством не порывали и своей организации не создавали, то пуритане были течением довольно аморфным, объединившим довольно разные точки зрения.

В частности, по вопросу о церковном устройстве пуритане разделялись на сторонников пресвитерианства, господствовавшего в Шотландии, и конгрегационализма. Первое основано на равенстве пасторов — пресвитеров, на жесткой иерархии коллегиальных органов пастората, большой степени подчинения этим органам мирян и включении в члены церкви и допущении к таинствам практически всех (**146**; 53).

Конгрегационализм основывался: 1) на признании членами церкви и допущении к причастию лишь тех, кто на основании субъективного (религиозный опыт) и объективного (примерное поведение) признаков может считаться «спасенным». Членство в церкви ограничено и «невидимая» церковь практически сливается с «видимой»; 2) на признании независимости отдельных конгрегаций, каждая из которых сама выбирает себе пастора, друг от друга и от каких-либо коллегиальных органов пастората (**149**; 77—78; **146**; 53—102).

В среде пуритан получила широкое распространение «договорная теология», согласно которой отношения человека и бога рассматривались как отношения договора (см. анализ «договорной» теологии в книге де Йонга — **117**). Таких «договоров» было много. Был договор Бога-отца и Бога-сына, что Бог-сын умрет за людей, а Бог-отец за это освободит их от ада. Церковь, т. е. конгрегация, также образуется в результате договора людей между собой и с Богом: люди обязуются вести истинно христианскую жизнь, Бог — даровать им и их детям спасение. Если же не церковь, а политическое общество образуется в результате договора людей, устанавливающих это общество «для славы Божией», для максимально возможного воплощения в жизнь библейского закона

[38] П. Миллер, на наш взгляд, четко показывает отношение пуритан к Кальвину: «...если жители Новой Англии были кальвинистами, то это потому, что они согласились с Кальвином; они одобряли его доктрину не потому, что это он проповедовал ее, но потому, что, как им казалось, их изучение писания и наблюдения над людьми, несомненно, подтверждают ее» (**162**; *1*, 56).

и поддержания истинной церкви, то тем самым оно также вступает с Богом в договорные отношения, аналогичные отношениям древнего Израиля и Бога. Оно становится «избранным народом» и, до тех пор, пока соблюдает договор, награждается не только спасением своих членов на том свете, но и материальным, земным благополучием (**144**; гл. 1). При этом, раз вступив в такой договор, общество уже не может из него выйти. Договор трудно исполним и отступления неизбежны. За отступлениями следуют наказания, но за покаянием — вновь награда. Судьба такого общества, таким образом, в какой-то степени определяется им самим, его моралью, в то время как судьбы других народов лишь неисповедимыми путями Господа.

Очень важно, что идея «договоров» переносилась и на отношения людей друг к другу. Церковь — не только договор людей с Богом, но и их договор друг с другом. Отношения верующих и пастора — договорные, и, что самое важное, отношения подданных и правителей — тоже договорные. В 1645 г. один из духовных вождей американских пуритан-конгрегационалистов, Д. Коттон, писал: «...кроме естественных связей родителей с детьми и насильственных — завоевателей и покоренных, нет никакого иного способа, каким люди... могут объединиться в видимое целое... как только посредством взаимного договора» (**58**; 25). Эти идеи, с одной стороны, смягчали изначальную кальвинистскую доктрину предопределения [39], с другой стороны, развивали антиабсолютистские потенции кальвинизма. С ними генетически связан Локк и учения XVIII в. об общественном договоре. Естественно, что, хотя пуританская доктрина — доктрина религиозная, а не социальная, вся логика этой доктрины толкала пуритан на борьбу с «высокоцерковными» и абсолютистскими тенденциями королевской власти, в силу чего пуританизм и явился, по выражению Ф. Энгельса, «идеологическим костюмом» (**9**; 315) английской революции XVII в.

---

[39] Идея «договоров» взята из Библии. Рассмотренная просто, без теологических ухищрений, она, безусловно, находится в резком противоречии с идеей «полного предопределения». Но конгрегационалистские теологи примиряли эти две идеи, утверждая, что «договор» — форма, видимость, которую принимает предопределение, а предопределение — сущность. Бог облекает свои извечные решения о судьбах людей в форму договоров.

В 1620 г. в Америку прибывают основавшие Плимутскую колонию «пилигримы». Это были крайние пуритане — конгрегационалисты-сепаратисты, до этого некоторое время жившие в Голландии [40]. В 1629 г. начинается мощная миграция, приведшая к созданию новоанглийских колоний Массачузетса, а затем Коннектикута, Нью-Хэвна, Род-Айленда. Во главе этой миграции стоят пуритане также конгрегационалистского толка, хотя и не сепаратисты (**146**; 119—128) [41]. Миграция связана с тем, что в это время в Англии Карл I предпринимает попытку беспарламентного правления и дела пуритан временно принимают очень плохой оборот. Колонизацией пуритане преследуют двойную цель (кроме сопутствующих экономических целей): 1) избавиться от преследования; 2) создать в Америке истинно-христианскую церковь и общество, которые были бы маяком для всех английских пуритан и вообще для всего мира [42].

В результате того, что в Англии вскоре начинается революция и период гражданских войн, вплоть до эпохи Реставрации новоанглийские колонии были фактически независимы и могли развиваться из своих внутренних потенций и по своим внутренним законам.

Пуритане, естественно, вступают в «договора» между собой и с Богом, создают свои конгрегации и, пользуясь

---

[40] Из другой такой группировки, оставшейся в Голландии, а затем переехавшей вновь в Англию, вырос баптизм (*190*; гл. II).

[41] В условиях Новой Англии проблема сепаратизма очень быстро становится чисто теоретической; так как фактически общины отделены от англиканской церкви, то можно было легко согласиться на политически выгодную фикцию, что пуритане отделяются не от церкви Англии, а от ее пороков, и в некотором роде они и есть истинная церковь Англии. Поэтому различия плимутцев и пуритан, приезжающих после 1629 г., быстро отмирают.

[42] В истории колонизации громадную роль играют разные случайности: открыл или не открыл корабль данной нации данную землю, так или иначе поделили земли дипломаты при заключении договора.

Очень важным в истории Америки обстоятельством случайного, как полагает ряд американских историков, свойства было то, что каким-то способом организованной пуританами компании удалось получить от Карла I не только хартию на колонизацию и управление землями, ставшими затем Новой Англией, но и хартию, в которой не обозначался Лондон как резиденция правления компании (**146**; 102, 145; **149**; 45—46). С хартией в руках пуритане уехали и приступили к созданию фактически автономного государства. Скоро правительство спохватилось и уже готово было принять какие-то меры, но было уже поздно — в это время в Англии дело шло к революции и гражданской войне.

данными в хартии правами издавать законы и фактической бесконтрольностью, принимают законодательство, призванное создать общество, цель которого — «слава Божия». Отныне они — «Новый Израиль». Это законодательство устанавливает очень своеобразную политическую систему, при которой все органы самоуправления — выборные, но выбирать и быть избранными в них могут лишь члены церкви — «святые», меньшинство населения (а кто принимается в члены церкви, зависит от пасторов и тех, кто уже в церкви). Подчиняются этим органам, разумеется, все. Это очень странная, пожалуй не имеющая аналогий в истории, религиозная и политическая система превращает конгрегационалистскую церковь в государственную, и конгрегационалистскую идеологию — в монопольно господствующую (**146**; гл. 7).

Конгрегационалистская система, плод теоретических построений, естественно, быстро начинает корректироваться жизнью и эволюционировать. В этой эволюции мы можем усмотреть два направления, которые, на наш взгляд, смешиваются американскими исследователями, склонными любой отход от первоначальной модели характеризовать как «разложение» новоанглийского пуританства. В частности, это свойственно автору серии прекрасных работ об американских пуританах П. Миллеру (**143**, **144**, **145**).

Первое из них — «церковное» направление, в котором «на новом этапе» воспроизводится структура, аналогичная католической; второе — направление «внутренней секуляризации».

Пока Новая Англия фактически независима, конгрегационализм довольно бурно движется в первом направлении. Возникает сильная тенденция к распространению членства на всех жителей колоний. Фактически осуществляется централизация — созываются синоды, съезды, по сути дела контролирующие церковь, эти синоды уточняют теологию и составляют списки ересей. Иноверцев и еретиков — баптистов и квакеров — изгоняют, подвергают бичеванию, сажают в тюрьмы и даже нескольких квакеров вешают.

Но, как только уникальные тепличные условия исчезают и английское правительство навязывает Новой Англии религиозную терпимость и предоставление прав гражданства не конгрегационалистам, проявляется иная тенденция — тенденция к распаду. Конгрегационализм с

его децентрализацией и громадной ролью мирян оказывается еще меньше, чем любая другая форма протестантизма, способным установить идеологическую дисциплину. Поэтому с конца XVII в. увеличивается терпимость и к стоящим вне конгрегационализма течениям, и к разным точкам зрения внутри него, а в XVIII в. появляются уже крайне рационалистические формы теологии [43].

Обе эти тенденции связаны с постепенным ослаблением первоначально крайне строгих критериев приема в церковь.

Англиканство на юге и конгрегационализм на севере — наиболее значительные церкви колониальной Америки; только они были государственными церквами. Но, кроме них, было еще множество других религиозных течений, большинство которых было перенесено на американскую почву людьми, стремящимися найти в Америке избавление от религиозных преследований.

Так, Мериленд основывают стремящиеся избавиться от преследования в Англии католики, выступившие в связи с этим в необычной для католиков роли сторонников веротерпимости.

Пенсильванию и Нью-Джерси основывают квакеры — секта с крайне аморфной теологией и очень демократическим устройством.

С начала XVIII в. в Америку из Ольстера устремляется лавина шотландско-ирландских пресвитериан. Они бегут и от последствий экономической политики Лондона, ради поддержания английской промышленности разрушившего промышленность Ольстера, и от его религиозной политики, ибо, поддерживая англиканскую цер-

[43] Это арминианство, учение о возможности «спастись» при помощи собственных усилий, понимаемых уже не так, как в католицизме, а как моральные усилия, самовоспитание. Его представителями в Новой Англии в XVIII в. были пасторы «аристократических» бостонских конгрегаций Д. Мейхью и Ч. Чонси (56). Арминианство возникло в начале XVIII в. в Голландии в кругах интеллигентной верхушки буржуазии (борьба арминиан с кальвинистами чуть не привела страну к религиозной войне). В XVIII в. арминианство в Новой Англии не столько заимствуется, сколько возникает независимо и в том же социальном слое. (Это аристократическое арминианство следует отличать от позднейших народных религиозных движений, таких, как методизм, также с арминианским учением о роли воли в спасении, но принявшим иные, не рационалистические формы.) За арминианством следует распространившееся уже в послереволюционный период унитарианство — предельно рационалистическая форма теологии, отрицающая учение о Троице и божественность Иисуса Христа.

ковь Ирландии, Лондон лишил пресвитериан права занимать государственные должности, а их пасторов — права заключать браки (**180**; 248—252).

Когда в руки к англичанам попадает Нью-Йорк, в число жителей колоний входит большая группа голландских реформатов и группа еще ранее попавших под власть голландцев шведских колонистов-лютеран. Приезжают баптисты, немецкие реформаты и лютеране, меннониты, моравские братья, иудаисты и представители ряда крошечных немецких сект — данкеры, швенкфельдериане (одна из таких сект — общество Евфраты — образуется уже в колониальной Америке). Перед революцией появляются методисты (**180**; гл. 4—7). Таким образом, усиливается религиозный плюрализм [44].

Однако этот плюрализм усиливается прежде всего за счет распространения относительно близких друг к другу протестантских церквей. Теологические доктрины и культ этих церквей очищены (хоть и в разной степени) от мифологических и магических элементов; их организация «демократична» (тоже в разной степени) [45]; в них сильны тенденции к «внутренней секуляризации» и к религиозной терпимости [46]. Поскольку это не государственные, официальные церкви, а добровольные организации,

---

[44] Наибольшая степень религиозного плюрализма была в особенно религиозно терпимой Пенсильвании, где в 1776 г. было 106 немецких реформатских конгрегаций, 68 — пресвитерианских, 63 — лютеранских, 61 — квакерская, 33 — англиканских, 27 — баптистских, 14 — моравских братьев, 13 — меннонитских, 13 — данкерских (немецких баптистов), 9 — католических, 1 — голландская реформатская (**180**; 163).

[45] Мы уже говорили, что устройство колониального англиканства более демократично, чем английского. Организация шведской и немецкой лютеранских церквей, которые у себя на родине государственные и имеют епископское устройство, в Америке также демократизируется и становится близкой к пресвитерианской или конгрегационалистской (**139**; 177).

[46] Религиозная терпимость в колониальной Америке имеет ряд оснований. Прежде всего, конечно, это секуляризационные процессы в протестантских церквах Америки, но действовали и другие дополнительные факторы: естественное стремление гонимых религиозных меньшинств использовать лозунг терпимости для того, чтобы добиться прекращения гонений; иммигрантский характер национальных церквей; возможность в то время избежать религиозной борьбы путем переселения, когда несогласная с церковными порядками в данной общине группа просто перебирается в другое место.

Порядки, основанные на отделении церкви от государства и свободе вероисповеданий, были в колониальной Америке: 1) недолгое время в Мериленде, пока там управляли гонимые в Англии католики;

членство в них в громадной степени основывается на личном решении.

Большую роль в усилении плюрализма и еще большем ослаблении «церковных» форм протестантизма сыграло прокатившееся перед революцией по всем колониям религиозное движение, известное под названием «великого пробуждения» или «Великого ревайвела» (возрождения). «Великий ревайвел», как и вообще ревивализм — явление крайне сложное. Прямых аналогий в католичестве, православии ему нет.

Его внешняя сторона заключается в следующем: в результате проповеди, как правило, «не своего», откуда-то приехавшего проповедника (в «Великом ревайвеле», например, громадную роль играло турне с проповедями приехавшего из Англии Д. Уайтфилда) люди испытывают раскаяние в совершенных ими грехах, решаются изменить свою жизнь и стать настоящими христианами [47].

Что стоит за этой внешней картиной? Прежде всего отметим, что, хотя массовых ревайвелов до 30-х годов XVIII в. не было, нечто очень близкое было изначально присуще американскому пуританизму (конгрегационализму). Как мы уже говорили, конгрегационалисты принимали в члены церкви лишь тех, кто испытал внутреннее «перерождение». Этот принцип, на наш взгляд, хотя и имеет глубокие теологические основания [48], является прежде всего теологическим, организационным (и психо-

---

2) в квакерской Пенсильвании; 3) в Род-Айленде, основанном изгнанным из Массачузетса Роджером Уильямсом, давшим теоретическое теологическое обоснование религиозной терпимости, и до конца дней своих не примкнувшим окончательно ни к какой церкви.

[47] Собственно, сущностью ревайвела является это массовое раскаяние и «перерождение», схема же его проведения может модифицироваться. Иногда ревайвел может возникнуть из проповеди «своего» пастора, которая раньше не находила такого отклика, и вдруг нашла. Так возник ревайвел Д. Эдвардса. Может даже быть ревайвел, исходным моментом которого является не проповедь, а, например, изучение группой лиц Библии. Ревивалистский митинг, как правило, сопровождается массовой истерикой, но это тоже не обязательно и зависит прежде всего от состава аудитории.

[48] В какой-то степени идея единовременного «перерождения» имеет основание в том, что можно назвать «холистским» (в противовес «атомарному» католическому) подходом протестантизма, особенно кальвинистского, к сотериологии (и соответственно — к этике). У протестанта нет никаких градаций в спасении и гибели: он или спасен, или погиб. Отсюда — задача «тотальной» реформации всей жизни, цельной (и скорее единовременной) ее перестройки.

логическим) *эквивалентом* социальной ситуации английского пуританства, которое долгое время существует как течение, и отчасти — *организация неизолированного меньшинства*[49]. Такое религиозное течение, в отличие от религиозных учений и организаций этнически или квазиэтнически (как некоторые секты) *изолированного* меньшинства, существует за счет добровольных и сознательных решений, «обращений».

Когда конгрегационализм становится в Новой Англии господствующей идеологией, возникает совершенно иная ситуация. Дети уже воспитываются в идеологии, которую сознательно принимали их отцы, и «обращений» больше нет. Конгрегационализм, по сути дела, уже *не добровольная* организация. Но так как его теология и организация сложились в ситуации добровольности, а для того, чтобы стать членом церкви, по правилам, надо рассказать конгрегации об «обращении», то возникает парадоксальная ситуация, когда церковь, став господствующей, именно поэтому подвергается опасности исчезнуть, ибо уже во втором поколении мало людей, которые честно могут рассказать об «обращении». Поэтому возникают теологические течения, стремящиеся отодвинуть идею «обращения» на задний план, и усиливается тенденция к распространению членства в церкви на всех верующих и не совершающих явных грехов людей (как в более «церковном» пресвитерианстве).

Равным образом, хотя в «договорной теологии» любые беды «избранного народа» толкуются как наказания за грехи и, соответственно, ведется постоянная проповедь покаяния, эта тема быстро «рутинизируется», становится привычным трафаретом и до поры до времени к ревайвелам не приводит.

Но затем под влиянием изменившегося политического положения и секуляризации конгрегационализм не только перестает быть тотально господствующей идеологией, но Америка вообще становится страной многих

[49] Доказательством, на наш взгляд, служит то, что, с одной стороны, аналогичные идеи есть во всех религиозных идеологиях, существовавших как организации неизолированного меньшинства, теологически очень далеких друг от друга (баптисты, ранние квакеры, методисты), а с другой — их нет в англиканстве, с самого начала возникшем как организация большинства, и они отходят на задний план в ставших господствующими шотландском пресвитерианстве и голландском реформатстве, теологически близких к конгрегационализму.

и разных добровольных вероисповедных организаций. И тут наступает ревайвел. Ревайвел этот теологически оформляется по-разному (и как возвращение к чистому кальвинизму — Д. Эдвардс, Д. Уайтфилд, и совсем иначе, арминиански — методизм) и прокатывается по очень разным вероисповеданиям, районам и группам. Пестрота теологического оформления ревайвела говорит нам о том, что причины его не в теологии, а в чем-то ином.

На наш взгляд, причиной, делающей ревайвел необходимым, является отход от церкви или чисто формальная к ней принадлежность *при отсутствии идеологии, дающей альтернативное обоснование морали.* В XVIII в. для многих людей устаревшие формы конгрегационалистской и иных религиозных идеологий становятся набором пустых слов. Одновременно в результате роста официальной терпимости даже государственные церкви все более приобретают характер добровольных организаций, в результате чего идет и формальный, и фактический, духовный отход от религии. Но если обоснование морали дает религия, а отход от религии не означает перехода к идеологии, дающей иное обоснование той же (или уже иной) морали, то отход от религии есть отход от морали. Это не сознательное ее отрицание, а совершение людьми таких поступков, которые должны оцениваться как аморальные ими самими, поскольку для них нет никаких иных критериев моральной оценки, кроме внушенных в детстве принципов той же религии. Аморальные поступки, если они и осознаются как аморальные, и у человека нет средств как-то «снять», «зачеркнуть» их, вызывают дезинтеграцию личности. В этой ситуации проповедь ревивалиста есть средство реинтеграции[50]. Ревайвел — это массовые кризисы такого рода, когда множество сознающих себя греховными людей испытывают «обращение» под влиянием внешнего толчка в виде проповеди ревивалиста. Идейная система, созданная американской революцией, основана, как мы это увидим, на добровольности вероисповедных организаций и отсутствии альтернативных религиозным идеологий, в связи с чем ревайвелы в дальнейшем становятся постоянной

[50] Психология внезапных религиозных обращений описана У. Джеймсом в «Многообразии религиозного опыта». Но У. Джеймс, плохо знакомый с «неамериканскими» формами религии, на наш взгляд, преувеличивает их роль в религиозной психологии.

чертой религиозной жизни США. Это приводит к «пульсирующему», «лихорадочному» характеру религиозной жизни.

Ревайвел подразумевает перенос центра тяжести с отвлеченной теологии на этику, с упорядоченной, логичной проповеди на эмоциональность и даже театральность, с упорядоченной организации на харизму. Поэтому ревивализм «чреват» расколами и особенно опасен для наиболее «устоявшихся» церковных форм протестантизма.

«Великое пробуждение» породило ряд расколов и вызвало «вторжение» ревивалистских вероисповеданий, прежде всего распространение баптизма, а затем методизма на англиканском юге. Таким образом, оно усилило религиозный плюрализм и позиции церквей с ослабленным значением догматики и культа.

### 4. Социальное влияние религии в колониальной Америке и становление американской буржуазной системы ценностей

Когда люди действительно верят в истину некоей догматической теологической системы, а в XVII и даже XVIII вв. конгрегационалистские, пресвитерианские и прочие догматы были реальным предметом веры, самые отвлеченные теологические идеи оказываются живой и реальной силой, влияющей на поведение человека не только там, где то или иное поведение однозначно, догматически предписано, но и в тех сферах, где таких прямых предписаний в теологической системе не содержится.

Во-первых, само отсутствие в какой-то сфере догматического предписания также влияет на поведение человека в этой сфере. Во-вторых, предписание в какой-то одной сфере влияет на другие сферы, поскольку все сферы и аспекты деятельности человека взаимосвязанны. Так, кальвинизм не определяет догматически никакого конкретного государственного устройства. Более того, он учит, что христианин должен принимать то устройство, которое есть в его стране, и повиноваться беспрекословно любым властям всегда, когда это не противоречит религии. Но одновременно он требует, чтобы вся жизнь и индивида, и общества была подчинена «славе Божией». Христианин должен уничтожать все греховное, все

приносящее соблазн, а забота об общественной морали — его долг. На практике эти требования, однако, несовместимы с произволом абсолютной монархии. Ничего прямо не предписано: может быть конституционная монархия, может быть республика, но абсолютной монархии при господстве кальвинизма практически быть не может (хотя она не запрещена). Влияние здесь не прямое, не однозначное, но оно есть.

Там, где религия предписывает нечто однозначно, догматически, естественно, и влияние ее однозначно. Если социальная ситуация не позволяет проводить в жизнь это однозначное, беспрекословное предписание, религия просто исчезает. Но там, где нет такой однозначности, религия действует как один из факторов, определяющих социальный «результат».

Возьмем тот же пример с влиянием кальвинизма на государственный строй. Направление влияния везде одно — в сторону ограничения произвола власти, усиления политического значения пастората, строгого моралистического законодательства. Но в зависимости от разных исторических и социальных контекстов «результаты» разные. В Женеве это укрепление возникшей до Кальвина олигархической республики, соответствующей строю швейцарских городов, с которыми Женева вступает в союз. В Нидерландах — это также укрепление олигархических республик, но связанных властью наследственных штатгальтеров, ибо ситуация возникновения Нидерландов как независимого государства, отличное от Швейцарии географическое и международное положение, иная социальная структура требовали института более мощной центральной власти. В Шотландии и Англии это конституционное ограничение королевской власти. Везде «результат» определяется и кальвинизмом, и ситуацией.

Поэтому, если мы хотим понять социальную роль американских вероисповеданий колониального периода, мы должны учитывать и влияние религии, и действие независимых от религии социальных факторов.

**Рост знаний и особенности отношения к знанию.** Мы уже говорили, что протестантизм, и особенно его кальвинистский вариант, ставя верующего лицом к лицу с Библией, требуя постоянного чтения Библии, поднимает значение знаний и разума, и прежде всего знаний и ра-

зума рядового, простого верующего. Поэтому кальвинизм, с одной стороны, успешнее распространяется в грамотных слоях и в районах традиционной грамотности [51], с другой — способствует дальнейшему поддержанию в этих районах народного образования [52] и распространению грамотности в районах, где до его победы грамотность была на низком уровне [53].

В новоанглийских пуританских колониях сразу же в каждом селении создаются школы, быстро достигается практически полная грамотность.

Но в отличие от некоторых сект, для которых грамотность также важна, но которые не придают значения высшему образованию, пуритане требовали, чтобы толкующий Библию пастор был во всеоружии современного знания — знал древние языки, логику, теологию. Всего через шесть лет после прибытия колонистов на Американский континент массачузетские власти выделяют средства на создание университета. Гарвард, дипломы и степени которого принимались на одинаковых правах с дипломами и степенями Оксфорда и Кембриджа, создается тогда, когда в массачузетские городки еще по ночам заходили волки [54]. Ко времени революции в Америке — 9 колледжей, 40 типографий, к 1800 г. — 180 газет, т. е. более двух третей от числа газет в Англии, хотя население — половина от английского (все эти факты собраны и обобщены в книге Д. Бурстина (**64**)).

Одновременно, как отмечают исследователи колониальной Америки, для нее характерны не просто большая роль знаний и большая тяга к ним, но и *нетрадиционность* науки, которая довольно бурно развивалась за счет накопления опыта, не считаясь с устоявшимися, тра-

---

[51] Общеизвестный факт — распространение протестантизма прежде всего в городских слоях и сопротивление ему в крестьянских массах. Районами традиционной грамотности в Европе XVI в. были швейцарские кантоны и Нидерланды (**150**; *1*, 450).

[52] В кальвинистских Нидерландах особо высокий по сравнению с другими странами уровень образования достигается в XVII в. Нидерланды XVII в.— страна всеобщей грамотности, страна, где в каждом городе — латинская школа и в каждой провинции — университет (**59**; 142).

[53] В Шотландии, например, кальвинизм принес истинную революцию в народном образовании (**134**; 209).

[54] В англиканской Виргинии в колониальный период процент неграмотных значительно больше, чем в Новой Англии (**64**; 289). Характерно, что в пресвитерианском Ольстере в XVIII в. уровень грамотности был значительно выше, чем в Англии (**180**; 26).

диционными научными принципами и теориями и не столько даже опровергая их, сколько игнорируя. Отсутствие почтения к теоретической традиции в науке переходит в отсутствие интереса к теории вообще и оказывается логически и психологически связанным с утилитарным, прагматическим отношением к знаниям, когда ценны прежде всего практические результаты.

Эти особенности развития американской науки в колониальную эпоху, особенности американского отношения к знанию хорошо раскрыты Д. Бурстиным, объясняющим их спецификой колониальной ситуации — нехваткой профессионалов, носителей научной традиции, неожиданностью проблем новой страны, делающих непригодными старые теории и требующие упора на практику и т. д. Д. Бурстин ярко показывает отличие английского врача XVIII в. от американского. Английский врач никогда не занимался акушерством или хирургией и лечил всегда по какому-то одному методу, продиктованному одной из конкурирующих теорий. Американский врач, часто не имевший диплома дилетант, одновременно лечит больные зубы, принимает роды, делает операции и готов использовать любые, самые «ненаучные» народные методы, лишь бы они «работали» (**64**; гл. 2). Но, на наш взгляд, Д. Бурстин преувеличивает значение колониальной ситуации. Ведь все это — новые условия, нехватка профессионалов — было и в Южной Америке, и в Сибири и не привело к подобным результатам. Скорее здесь можно видеть взаимодействие колониальной ситуации и особенностей религии в колониях.

Отвергая ценность традиции («предания») в религиозной сфере протестантизм, очевидно, способствует также становлению нетрадиционного мышления вообще, «открытости» новому знанию. Особенности колониальной ситуации актуализируют некоторые потенции отношения к знанию, заложенные в протестантизме; «открытость», порождаемая колониальной ситуацией, как бы «накладывается» на «открытость», потенциально свойственную протестантизму, и они как бы взаимно усиливают друг друга.

Одновременно, на наш взгляд, можно усмотреть и связи специфически прагматического, утилитарного отношения к знанию, о котором говорит Бурстин, не только с колониальной ситуацией, но и со специфическими особенностями именно американских вариантов проте-

стантизма. Во-первых, такое отношение связано с ценностью социального успеха, которая, в свою очередь, определяется американским преломлением кальвинистской этики, о чем мы будем говорить в дальнейшем. Во-вторых, этот прагматизм соответствует кальвинистской идее о подчинении всей жизни «прославлению Бога»: если открытие чего-то нового и полезного — благо, ибо это прославление Бога в его творениях, то «пустое» философствование, как и любые «пустые», «бесцельные» занятия,— грех. В-третьих, американские «церкви» не накладывают на человека столь сильных оков догмы и идеологической дисциплины, как большинство европейских церквей, и тем самым не вызывают особого стремления вырваться из этих оков. «Бескорыстное», не утилитарное отношение к знанию — это, очевидно, такое отношение, когда в науке, в знании люди ищут ответа на «мировые загадки» и экзистенциальные проблемы, ищут целостного мировоззрения, открывающего смысл жизни. Тогда на первый план выступает теория, философия. Но если религия не ощущается как оковы, от которых надо освободиться, то к философии, к теории вообще, нет особого интереса.

**Отмирание остатков феодальной системы наследственно передаваемого статуса и возникновение ценности юридического равенства.** Протестантизм вообще и кальвинизм в частности не требуют юридического равенства, как они вообще не определяют однозначно социально-политическое устройство. Однако протестантский принцип всеобщего священства провозглашает равенство в религиозной сфере, а демократическая организация конгрегационализма устанавливает в значительной мере фактическое равенство в церковных организациях (это относится и к иным американским вероисповеданиям). Одновременно идея подчинения всей жизни общества «славе Божией», «договорная теология» и членство в церкви лишь «обращенных» также «не очень вяжутся» с фиксированными наследственно передаваемыми статусами. Все эти черты протестантизма вообще и особенно кальвинизма и конгрегационализма действуют «в сторону» юридического равенства. Но до какой степени дойдет это действие, какой степени умеренности или, наоборот, радикальности будут социально-политические выводы из доктрины, зависит от конкретных условий.

В колониальной Америке условия способствовали тому, что тенденция к юридическому равенству проявилась в максимальной степени. Во-первых, строй Новой Англии был создан самими колонистами и долгое время Новая Англия оставалась практически независимой. И если конгрегационализм мог в той или иной степени *принять уже существующую* систему наследственно передаваемых фиксированных статусов, то, когда конгрегационалисты *создают* свое общество сами, они, естественно, не стремятся создать институты, которые из их доктрины не вытекают. И они создают общество для XVII в. необычайно эгалитарное в правовом отношении[55].

Во-вторых, вне зависимости от религиозных и политических факторов, ситуация колонизации, переселения, сама по себе способствует ослаблению и даже уничтожению феодальных иерархических связей. Так было и в Южной Америке, и во Французской Канаде, и в нашей Сибири. Причем, если колонизация не только одноразовый акт, но, как это было в Америке, идет постоянное создание на «диких» землях все новых и новых поселений, становление новой иерархической системы наследственно передаваемых статусов крайне затруднено.

Религия и социальная ситуация действуют в одном направлении. И постепенно уже в колониальный период все более четко оформляется идея равенства всех людей, т. е. представление о том, что врожденные различия людей — не существенны, не важны, а различий в статусе, обусловленных обстоятельствами рождения и пе-

---

[55] «Модельное», идеальное конгрегационалистское общество Новой Англии было, как известно, обществом политического неравенства «святых» и несвятых. Но: 1) другие типы политического неравенства отсутствовали; 2) путь к «святости» был открыт каждому; 3) внутри церкви неравенство было лишь в очень небольшой степени. Постепенный переход от таких порядков сначала к устройству, при котором политические права ограничены имущественным цензом, а затем и к устройству, основанному на юридическом и политическом равенстве, очень естествен.

Характерно, что наименее демократическая из протестантских церквей, англиканская церковь, воздействовала на социальную организацию в ином направлении. Наиболее аристократическим обществом, ориентирующимся на аристократическую Англию, было общество англиканской Виргинии. Виргинское англиканство, как и виргинский аристократизм, были весьма непрочными, и виргинские аристократы, ущемленные торговой политикой Англии, примкнули к революции. Но в Новой Англии все аристократические и проанглийские элементы, все те, кто видел идеал в английских порядках и кто впоследствии стал лоялистом, сознательно шли в англиканство.

редаваемых по наследству, не должно быть или должно быть как можно меньше. Разумеется, в дореволюционный период эта ценность не вытеснила полностью традиционного английского пиетета перед аристократией, но все же идея равенства была неизмеримо более сильна, чем в Англии.

Однако эта ценность равенства странным на первый взгляд образом уживается с характерным для большинства американцев (за ярким исключением квакеров) бесчеловечным отношением к индейцам и неграм. Отношение значительно более жестокое, чем отношение воспитанных в авторитарной и иерархической католической традиции испанцев, бразильцев и франко-канадцев. У последних довольно много смешанных браков, у англо-американцев их практически нет. Англо-американцы по своей прохладности в отношении христианизации индейцев и негров довольно резко контрастируют с католическими миссионерами, проникавшими, невзирая на трудности и опасности, во все уголки Америки.

Эта особенность, на которую обратил внимание Л. Харц, во многом также связана с кальвинистскими корнями американской ценности равенства. Как иерархичность спасения у католиков логически и психологически связана с иерархическим строем церкви и общества, так отсутствие иерархии спасения у кальвинистов связано с полным равенством спасенных, равенством, не знающим юридических градаций. Кальвинистское равенство внутри религиозной общины вначале есть *равенство «спасенных»*, между которыми нет никаких традиций, нет иерархии спасения, и оно подразумевает абсолютное *неравенство с погибшими*, которые также равны между собой в своей гибели, у них также нет иерархии гибели, которая есть у католиков.

По мере секуляризации теологическая идея *равенства спасенных* может перейти в идею *политического равенства.* Но, если по каким-либо причинам на какую-либо группу идея равенства не распространяется, никаких «полутонов» не возникает. Эти люди — уже не люди. *Католик* легко может признать человека человеком и христианином, не признавая его равенства с собой, для *кальвиниста* это невозможно [56].

---

[56] Обратим внимание на то, что сочетание глубоко укорененных в сознании идей равенства белых и демократизма с полным непри-

**Отношение к социальному успеху.** Суровая пуританская мораль требует от человека постоянного и напряженного труда. Труд, как и вообще повседневная жизнь, становится в протестантизме, особенно кальвинистском, основной сферой, в которой спасение становится видимым, зримым. Но это меняет отношение и к *успеху*, который приносит труд. Макс Вебер считал, что кальвинизм делает богатство, доставляемое честным трудом (целью которого является не наслаждение богатством, а спасение души) внешним признаком спасения. Сейчас все более становится ясно, что Вебер во многом преувеличивал (**207**; 61—115, **80**; 88—111), огрубляя и упрощая кальвинизм. Никогда кальвинизм не утверждал, что богатый спасется, а бедный погибнет, что честный, «спасенный», упорно трудящийся человек всегда добьется социального успеха как внешнего признака своего спасения. И тем не менее плод труда — успех приобретает иное значение. «Зарывать таланты в землю», делать во «славу Божию» меньше, чем ты можешь,— грех, наоборот, трудиться и добиваться успеха — путь к спасению, долг.

Обратим внимание еще на один момент, который должен был усиливать в глазах американского колониста значение социального успеха. Социальный успех должен тем более цениться, чем более общество признается правильно организованным. Отсутствие социального успеха у пуританина в Англии при Карле I, когда царит «произвол прелатов», разумеется, не признак его гибели, а вполне возможно, наоборот, признак спасения. Но совсем иное дело — отсутствие успеха в Новой Англии, где нет ничего, что мешает честному христианину. Сам факт признания правильности общественного устройства (не фиксирующего четко статус) должен означать стремление к социальному успеху. Но мерило успеха — деньги. Поэтому, хотя Вебер преувеличивал и упрощал, направление воздействия кальвинизма указано им верно. Кальвинизм способствовал росту буржуазных отношений, а они, в свою очередь, закрепляют ценность успеха. И отход в процессе секуляризации за-

---

знанием равенства негров и белых было и есть в еще одном кальвинистском обществе — обществе буров. Сейчас в ЮАР система апартеида осуждается англиканской и другими церквами и не осуждается, а, наоборот, поддерживается реформатской бурской церковью.

бот о спасении души на задний план означает не ослабление ценности успеха, а, напротив, как мы видим уже у Франклина, выдвижение ее на первый план и превращение ее в самодовлеющую ценность.

**Воздействие на рост буржуазно-демократических институтов и на отношение к закону.** Пуритане, приехавшие в Америку, устанавливают фактически республиканскую форму правления. Причем это относится не только к новоанглийским колониям в целом, но и к каждому отдельному городу, общине, которые также представляли собой как бы крохотные республики. Откуда берется эта республиканская форма правления? Источников ее много.

Во-первых, очевидно, это естественная форма правления в ситуации, когда монархия, хоть и существует, но далеко за морем, и колонисты могут в соответствии с хартией и с реальным положением вещей сами устанавливать законы[57].

Во-вторых, республиканская форма правления уже существует в конгрегации. И она, естественно, переносится на политическое устройство.

В-третьих, «договорная теология» подразумевает, что отношения правителя и управляемых договорные, что наиболее соответствует республиканской форме правления.

Колонисты сами устанавливают законы, сами определяют налоги, которые они платят своим же выбранным

---

[57] Возникает вопрос: не предрасполагает ли сама по себе ситуация переселения, колонизации к республиканским формам политического устройства? Напрашивается на ум аналогия с политическим устройством казачества — также переселенцев, колонистов на окраинах, также создававших выборные органы со сменяемостью и ответственностью выбранных лиц, Если эта аналогия правомерна, то она позволяет отчетливо выявить действие религиозного фактора. Республики американских колонистов имеют прообраз в устройстве своих религиозных общин, и республиканское устройство здесь связано с вытекающими из особенностей религии «ценностями». Поэтому «республиканизм» здесь легко переходит в принцип ответственности правителей, в идею, согласно которой закон не должен распространяться на тех, кто не участвовал (через своих депутатов) в его принятии, и в конце концов — в принципиальный республиканизм и антимонархизм. Между тем «республиканский» строй казачества никак не связан с православной верой, которая скорее даже противоречит ему. И он не превращается в принцип, в «ценность». При всей приверженности к своим выборным институтам казаки, если бунтуют, то не во имя республики, а во имя доброго царя.

людям. И постепенно идея народа как единственного естественного источника власти и закона становится принципом, уже непосредственно не зависящим ни от теологии, ни от соображений, связанных с потребностями ситуации. Лозунг американской революции — «Никакого обложения налогами без представительства».

Однако наряду с тяготением к республиканским формам правления и к идее, что закон устанавливается теми, на кого он распространяется, есть и другие тенденции, модифицирующие отношение к закону. Лидеры пуритан ограничивают избирательное право религиозным цензом и противодействуют всяким попыткам расширить роль народа в законодательстве, сосредоточивают его в своих руках. Терминов «демократия», «республика» они очень не любят и говорят о своем строе как о «монархии Господа Бога»[58]. Почему? Здесь дело не только в стремлении удержать власть или страхе перед английской монархией. Здесь еще дело в том, что ими руководит страх, что демократия означает господство народа, не контролируемого ничем, кроме собственной воли. А цель строя, который они хотят установить — «слава Божия». И цель законодательства — не удовлетворение «прихотей» народа и даже не «счастье народа», как оно понимается его лидерами, а опять-таки «слава Божия», максимально возможное воплощение в жизнь христианских принципов. Поэтому источник закона — не только те, кто его принимает и на кого он распространяется, но и Бог, Библия. И поэтому закон в некотором роде выше тех, кто его составил и принял. Закон выше воли народа, а выше закона — лишь Бог.

В процессе секуляризации постепенно отмирает «договорная теология». Но идея общественного договора не отмирает, более того, она в конце концов переходит в принципиальный «республиканизм» и антимонархизм. Идея подчинения всего общества «славе Божией» также отмирает, но почтение к закону, признание его чем-то бо́льшим, чем просто фиксация народной воли, сохраня-

---

[58] Эймс, один из столпов английской конгрегационалистской теологии, так описывал конгрегацию как форму правления: «Форма этой политии полностью монархическая в том, что касается Христа, главы и царя, но что касается видимой и временной администрации, она носит смешанный характер, частью — аристократический (под аристократией здесь понимается отнюдь не наследование статуса, а просто власть меньшинства, в данном случае выбранного. — *Д. Ф.*), частью — демократический» (146; 172).

ется и модифицирует, умеряет ценность демократии и идею народа как источника власти.

**Отношение к прошлому и будущему.** Вообще в христианстве есть имманентный ему момент ориентации на будущее: на страшный суд, воскресение мертвых, второе пришествие. Это некоторые потенции «прогрессизма». Но лишь потенции, ибо эпоха от искупления до страшного суда не мыслится эпохой прогресса, постепенного улучшения. Страшный суд придет неожиданно. Более того, эпоха, непосредственно предшествующая ему, изображается в Апокалипсисе как эпоха особых ужасов. Протестантизм, особенно кальвинизм, как бы актуализируют прогрессистские потенции христианской идеологии. Прежде всего самим фактом Реформации. Для протестанта прошлое не может быть идеалом, ибо тогда не нужна была бы и Реформация. Идеал лишь «*до*историческое» прошлое раннехристианских общин. Непосредственное же прошлое — это господство «папистского безумия». «Свет евангелия» засиял во всей мощи относительно недавно и все усиливается — и распространением Реформации на новые земли, и, что еще важнее, «углублением» Реформации. Так как протестантизм, отказавшись от предания и не создав мощной догмы, предполагает, что процесс Реформации не кончился на Лютере и Кальвине, то «свет евангелия» должен сиять все ярче. Для новоанглийского пуританина, наконец создавшего истинно-христианское общество, эпоха до Генриха VIII — непроглядная тьма, затем свет сияет все ярче и, наконец, в Новой Англии он засиял во всю мощь.

Одновременно идея страшного суда отходит на задний план. Напряженное ожидание «второго пришествия» свойственно сектантам, а не кальвинистам. Возникает идея, что «второе пришествие» будет после установления господства на всей земле истинно христианского общества. Это уже очень близко к прогрессизму. Будущее должно быть все лучше и лучше. Это план Бога, но осуществляется он через людей и в конечном счете людьми.

Ориентация на будущее питается и реальным экономическим, территориальным, культурным ростом Америки. Для американского колониста прогресс — факт реальный и очевидный, ибо там, где раньше бродили дикие звери, стоят города и несомненно, что завтра они будут там, где дикие звери бродят сейчас.

Это очень приближается к прогрессизму французских просветителей. Но все-таки это приближение не может быть сколь угодно большим, ибо «чистый» прогрессизм значил бы разрыв с христианством.

Цель — «тысячелетнее царствие» — остается достаточно трансцендентной, движение к ней — не полностью зависящим от нас, а средством ее достижения оказывается скорее моральное перерождение, чем инструментальные действия. Прогрессизм остается смутным, половинчатым, неопределенной ориентацией на будущее.

**Отношение к обществу.** Пуритане приезжают с целью построения истинно христианского общества. Более того, это не только их цель, но и цель Бога, их «очевидное предназначение». Они — новый Израиль, избранный народ. Значит ли это, что их общество — идеал, высшая ценность, которой подчинены любые иные ценности? И да, и нет. Это, безусловно, лучшее земное общество, но все же не совсем идеал. Идеал остается трансцендентным, полностью реализовать его на земле нельзя. Для этого нужно было бы полное перерождение всех людей, что от самих людей, считают кальвинисты, не зависит[59]. А пока и отдельные люди, и общество в целом все время грешат. Это не значит, что оно перестает быть «избранным народом»: Израиль грешил, но оставался избранным. Но это значит, что общество все время не только можно, но и нужно критиковать, как обличали Израиль библейские пророки. Обличение пороков общества — постоянная тема пуританской проповеди, в которой все время говорится о полном моральном падении, о всеобщей деградации. Но это ни в коей мере не означает, что общество — не избранное. Избрание — это воля Бога; и, сколько бы общество ни грешило, оно все равно остается безусловно лучшим на земле, и безусловно избранным. Таким образом, отношение к обществу — очень сложное, сочетающее его безусловное и безоговорочное принятие с постоянной моральной критикой.

Есть и еще одна сложность, «двусмысленность». Раз Новая Англия — общество-«модель», маяк истинной Реформации, это подразумевает пафос экспансии и пропа-

---

[59] Во время Великого Ревайвела — массовых «обращений» — многие верили, что тысячелетнее царствие начинается, и Бог начинает его в своей избранной земле — Америке.

ганды. Но ведь известно, что спасение зависит не от людей, что наряду с предопределенными *к спасению* есть и предопределенные *к гибели*, и «святые» должны выделиться из грешного мира, изолироваться. Сама «Новая Англия» возникает как средство такой изоляции.

В процессе секуляризации эта система отношения к обществу отрывается от своей теологической основы. Америка предназначена для великих, хотя и не совсем ясных целей, она должна быть маяком свободы для всего человечества[60]. И сохраняются все двусмысленности этого отношения. С одной стороны, Америка — маяк, образец, с другой стороны, для того чтобы сохранить свою чистоту, она должна выделиться, отойти от грязи, отделиться от прогнившей Англии.

Итак, особенности американских протестантских церквей, и прежде всего конгрегационализма, оказывали большое влияние и на социальную жизнь, и на отношение людей к социальной жизни, влияние тем большее, что другие факторы — специфические условия колониальной Америки— действовали в том же направлении.

Эти условия — условия колонизации, когда общество возникает «на пустом месте» и нет традиционных институтов, возникших при господстве иной идеологии, но с которыми приходится считаться. Нетрадиционалистская ситуация актуализирует потенции, заложенные в религиозной идеологии.

К этому надо добавить: а) сознательное стремление основателей новоанглийских колоний провести религиозные принципы в жизнь максимально полно и б) довольно большие возможности для такого проведения, связанные с удаленностью английской власти и значительной степенью независимости от Англии.

Когда для этого нет особых препятствий — ни со стороны традиционных институтов, ни со стороны внешней силы, «выводы» из теологии закрепляются в социальных институтах. Воздействие социальных институтов, в свою очередь, закрепляет эти выводы в сознании, превращает их в воспринимаемые как естественные, уже во многом не

---

[60] Так, если ревивалисты ожидали, что в Америке начнется тысячелетнее царствие, то Джефферсон пишет: «Даже если тьма варварства и деспотизма вновь затемнит науку и свободы Европы, эта страна останется сохранить и восстановить свет и свободу...» (114; 241).

зависящие от их теологического обоснования принципы поведения и отношения к миру, «ценности». Так, идея ценности социального успеха, юридического равенства, святости договора и закона способствуют развитию буржуазных отношений. И развитие этих отношений закрепляет эти ценности. Ценности юридического равенства и святости закона способствуют развитию выборных институтов колониального самоуправления. И эти институты закрепляют эти ценности.

То, что внушается в ежедневных проповедях, в книгах и трактатах, самой социальной жизнью, то, что «впитывается с молоком матери», естественно, внушается крайне прочно, переходит на полубессознательный уровень. И даже тогда, когда старая идеология оказывается неспособной видоизмениться под влиянием новых знаний и прогрессивного развития общества, рушится и сменяется новой идеологией, ее «ценности» не исчезают бесследно. Они во многом сохраняются и могут даже трансформировать новую идеологию (пример — конфуцианство и маоизм в Китае). Но в колониальной Америке секуляризация шла совершенно иным путем. Она идет в форме внутренней модификации и разложения группы близких друг к другу протестантских вероисповеданий — не отрицания теологических систем целиком, а их некоторой модификации (переход от старого пуританства к эдвардианству или арминианству), усиления вероисповедной терпимости и отмирания значения собственно теологических проблем. При такой форме секуляризации система ценностей не ломается. Более того, она как бы «отпочковывается» от теологии и начинает жить самостоятельной жизнью. В писаниях и жизни Джефферсона, Адамса, Вашингтона и других «полуверующих» заключена та же система ценностей, которая вытекает из протестантизма, как он был преломлен в американских вероисповеданиях и американских условиях. И это «отпочковывание» системы ценностей опять-таки закрепляет ее, ибо раз она разделяется и кальвинистами, и деистами, и баптистами, и унитариями, значит она тем более воспринимается не как следствие некоей данной идеологии, в которой в конце концов можно разочароваться и которую можно отвергнуть, а как нечто естественное, общеамериканское и общечеловеческое.

## 5. Американская буржуазная революция и религия

Буржуазная революция в Америке сыграла исключительно важную роль в последующем развитии страны. Эта роль тем более важна, что первая буржуазная революция в Америке — она же и последняя. Американская буржуазная революция создала в высшей степени устойчивые политические формы — конституцию, с тех пор ни разу не отменявшуюся, действующую на протяжении всей истории страны, и соответственно очень прочную систему идеологического контроля буржуазного общества.

Между тем насколько своеобразна религиозная ситуация, предшествующая революции (ни в одной европейской стране не было ни такого плюрализма протестантских вероисповеданий, ни практического отсутствия государственной церкви), настолько своеобразна и сама эта революция, не походившая ни на одну европейскую буржуазную революцию.

Если мы сравним отличие социально-политического строя, созданного революцией, от строя, предшествовавшего революции, то нам прежде всего бросится в глаза, что отличия эти относительно невелики, во всяком случае значительно меньше, чем отличие строя, созданного Великой французской революцией от французского «старого режима». Американское колониальное общество, с одной стороны, не «привезло» с собой наиболее традиционалистских и феодальных элементов английского общества — и потому, что эти элементы вообще с трудом переносятся на колониальную почву, и потому, что переселенцы не принадлежали к традиционалистским, консервативным слоям английского общества. С другой стороны, они привезли с собой новые, нетрадиционалистские религиозные идеологии, породившие описанную выше систему ценностей. И в условиях слабости контроля со стороны метрополии, связанной и с отдаленностью колоний, и с буржуазной и конституционной эволюцией метрополии, колонии развивались во многом самостоятельно. К моменту революции в Америке практически не было феодального землевладения, не было сословного деления, цеховых привилегий. Государственные церкви были предельно слабы. Бурно развивались буржуазные отношения. Политический строй колоний был строем ограниченной, но все же буржуазной демократии.

Но буржуазно-демократический фундамент здания колониальной системы венчался, если можно так выразиться, традиционалистской, феодальной «крышей» — английской королевской властью. Эта власть в Англии в XVIII в. уже очень ослабла и была под контролем парламента, но состав самого парламента был во многом связан с традиционными привилегиями различных английских местечек. Колонисты в нем представлены не были. Экономическая политика английского правительства и парламента не учитывала интересов колонистов и шла вразрез с ними. Основной задачей революции было, таким образом, «увенчание здания» — освобождение от английской королевской власти и власти английского парламента. Революция оказывается войной за независимость. Если сравнить эту задачу с задачей колоссальной перестройки, стоявшей перед французской революцией, то мы увидим, что она относительно невелика. И как относительно невелика задача, так относительно «невелико» и идеологическое оформление революции.

Европейские буржуазные революции в плане их отношения к религии мы можем поделить на два типа, две группы: 1) вероисповедные (нидерландская, английская) и 2) антиклерикальные (французская и следующие за ней революции в разных католических странах). Различие этих революций не только «хронологическое» (хотя «вероисповедные» революции более ранние), но и типологическое, связанное с разными путями секуляризации, разными формами буржуазных идеологий, разными путями буржуазного развития.

Между тем американская революция не принадлежит ни к той, ни к другой группе. Она не была ни «вероисповедной», ни «антиклерикальной» и по очень ясной причине: не было ни вероисповедания, способного сплотить американскую буржуазию, американский народ, ни вероисповедания, в борьбе с которым могли бы сплотиться американские буржуазия и народ. В американской революции мы можем усмотреть лишь «следы» или не развившиеся зачатки антиклерикальной и вероисповедной форм буржуазной революционной идеологии.

Антиклерикальный «налет» на идеологии революции мы можем усмотреть в распространении среди ее лидеров деизма (в смягченном варианте — у Джефферсона, и в таком ярко нехристианском, «французском» вариан-

те, как деизм Пейна), в борьбе проникнутых идеями просвещения и склонявшихся к деизму Медисона, Джефферсона и других за ликвидацию государственной англиканской церкви в Виргинии, а затем за принятие первой поправки к конституции, отделяющей церковь от государства и ликвидирующей религиозные цензы. (Хотя в этой борьбе не меньшую роль сыграли далекие от деизма и идей просвещения сектанты-баптисты и квакеры) (**104**; гл. XIII) [61].

«Следы» вероисповедной формы видны в антикатолических лозунгах, связанных с пропагандистски-фантастическим истолкованием Квебекского акта, и в предшествующей революции борьбе против попыток создания американского англиканского епископата, а также в реакционной роли лоялистски настроенных англикан Новой Англии и, наоборот, безоговорочной поддержки революции конгрегационалистами и пресвитерианами [62].

Итак, в идеологии американской революции обнаруживаются лишь «следы» антиклерикальной и вероисповедной форм идеологии. Что же представляет собой эта идеология?

Вероисповедная и антиклерикальная формы идеологии революции суть целостные идеологии, в которых социально-политические идеи связаны и логически вытекают из общемировоззренческих предпосылок. Идеология американских революционеров такой целостной системой не является, собственно, эта идеология и есть та оторвавшаяся уже от своих теологических основ «система ценностей», о которой говорилось выше. Поэтому, если

---

[61] Такого рода союз высокообразованных свободомыслящих лиц, у которых терпимость и требование свободы совести вытекали из их скептицизма, с полуграмотными сектантами, у которых требование свободы совести вытекало из желания, чтобы их оставили в покое, неоднократно повторялся в истории протестантизма. См. статью В. Бича «Сектантство и скептицизм — странные союзники религиозной свободы» (**164**; 199 и далее).

[62] Отношение отдельных вероисповеданий к американской революции во многом соответствует относительной близости их к «церковному» и к «демократическому» полюсам Реформации. Очень любопытно, что американские лютеране (а лютеранство менее радикально, чем кальвинизм, хотя и не так «церковно», как «высокоцерковное» крыло англиканства) в основном занимают в революции позицию нейтралитета. И это объясняется не тем, что они немцы. Немецкие и голландские реформаты (кальвинисты) выступали за революцию (**181**; 45).

мы захотим указать, в чем отличие в идеологии двух борющихся друг с другом и убивающих друг друга партий и армий — революционной, с одной стороны, и английской и лоялистской — с другой, сделать это, как это ни странно, довольно трудно.

С одной стороны, можно указать на нюансы, отличия в ценностном подходе к проблемам: англичане и лоялисты более аристократичны, придают большее значение передающемуся по наследству статусу, чем американцы. Но и англичане и лоялисты отнюдь не были сторонниками кастовой системы, а американцы-революционеры — не такие уж противники всякого намека на аристократию. Отличия здесь скорее в степени, в нюансах.

Американцы придают большее значение ответственности правительства перед избирателями, англичане — авторитету правительства, его независимости. Но и Локк, идеи которого питали американскую революцию, в Англии отнюдь не был каким-нибудь запрещенным писателем, наоборот, он, правда несколько отодвинутый со временем на задний план, но все же идеолог революции 1689 г., установившей строй, существовавший в то время в Англии. И среди американских революционеров была такая личность, как А. Гамильтон. Американцы больше апеллируют к разуму и настроены более прогрессистски, англичане и лоялисты более традиционны. Но и тут отличия в нюансах и степени.

С другой стороны, можно указать на ряд довольно узких правовых и политико-экономических вопросов, которые разделяли противоборствующие стороны: имеет ли право парламент, который колонисты не избирали, представлять и колонистов; можно ли и как именно организовать представительство колонистов в парламенте; какими налогами парламент имеет право облагать колонии, а какими нет, и т. д.

Все это представляется, с одной стороны, слишком аморфным, с другой — слишком трезвым, практицистским для идеологии революции. Европейцу даже трудно понять, как можно убивать и умирать не ради Истинной Веры и не ради установления Царства Разума, а из-за того, чтобы не платить вроде бы незаконные налоги.

Это можно понять и как поразительный идеализм, и как поразительный практицизм, но, во всяком случае, это не то, к чему мы привыкли.

На наш взгляд, объяснение этой трезвости, «мелочности» и аморфности следует искать в своеобразных отношениях идеологии революции и религии.

Прежде всего, можно установить связь между этой трезвостью и «мелочностью» и некоторыми чертами американских протестантских вероисповеданий, в процессе секуляризации отрывающимися от теологической почвы и закрепляющимися в «системе ценностей», в психологии. Кальвинистская доктрина, перенося спасение в план повседневной жизни, ведет к резкому усилению значения регулирования этой жизни, индивидуальной и общественной. Мы уже говорили, что строй пуританской общины — отнюдь не нечто безразличное религии. Вся жизнь человека и общины должна быть подчинена идее «славы Божией». Поэтому, хотя Библия прямо и догматически не фиксирует, каким должен быть этот строй, любые правовые вопросы приобретают принципиальное и религиозное значение. Общественный договор есть не только договор людей, но и договор людей и бога.

Такая теология вырабатывает крайне серьезное отношение к правовым вопросам, и это отношение может сохраняться даже тогда, когда теология отступает на задний план и ей не придают уже особого значения. И подобно тому как устройство пуританской общины (не конгрегации, а политической общины) не есть вопрос догмы, но и не есть вопрос религиозно безразличный, так и правовые вопросы революции не есть вопросы философские или религиозно-догматические, но они принципиальные, психологически предельно важные вопросы.

В каком же отношении находится революционное решение этих вопросов и религия? Религия в колониях такова, что она может дать революционный ответ на эти вопросы и может признать их важными с религиозной точки зрения, освятить революционные принципы своим авторитетом. Правда, это не будет прямым «выведением» ответов из какой-то вероисповедной догматики — идеология революции не принимает вероисповедной формы, но от этого религиозное освящение революционных принципов не становится слабее. Эти принципы оказываются освященными авторитетом не какого-то одного, а практически всех существовавших в это время в Америке вероисповедований. Американские революционеры остались верующими англиканами, конгрегационалистами, пресвитерианами, и даже католиками и

иудаистами. Пасторы и священники этих церквей в своих проповедях говорили о том, что дело колоний — дело Божие, и долг христиан бороться с тиранией короля и парламента. Революционные принципы и лозунги получают, таким образом, как бы *общерелигиозное* освящение. Это освящение политически-правовых принципов авторитетом *религии вообще* фиксировано в знаменитой фразе Декларации независимости: «Мы считаем самоочевидными истинами то, что все люди созданы равными, что они наделены их создателем определенными неотчуждаемыми правами и среди них — правом на жизнь, на свободу и на достижение счастья» (**158**; 125).

В этой идейной ситуации превращение идеологии революции в целостную идеологическую систему невозможно и (исходя из интересов буржуазной революции) не нужно[63].

Американская революция впервые в истории отделила церковь от государства. Но в США это было не следствием антиклерикального характера революции, а лишь следствием ослабления значения вероисповедных различий и религиозного плюрализма: не было доминирующей церкви, которая могла бы стать государственной. Поэтому, отделяя церковь от государства, революционеры одновременно всячески подчеркивают свою религиозность, все время прибегая к христианской символике: конгресс имеет своих капелланов, регулярно читающих ему проповеди, объявляет дни общественного поста и благодарения и в эти дни конгресс в полном составе посещает церковь. В армии Вашингтона богохульникам (а понятие богохульства трактовалось предельно широко) надевали на шеи деревянные ошейники (**172**; 51).

Насколько своеобразно сочетание политического и религиозного элементов в идеологии революции, настолько же своеобразно и сочетание идеологии революции и национального самосознания. Американская революция

---

[63] Американские революционеры видели эти особенности своей революции, а некоторые из них прямо противопоставляли эти особенности «философскому» характеру французской революции, который недвусмысленно осуждался. Д. Адамс, имея в виду французскую революцию, писал: «Стремительность и опрометчивость философов задержали, я боюсь, прогрессивное улучшение условий человеческого существования по меньшей мере на 100 лет» (**64**, 154).

включает в себя и политическую революцию, и войну за независимость. Основные враги революции были не в Америке, а в Англии (хотя и в Америке тоже были сторонники короля); война за независимость — нечто среднее между гражданской войной типа английской войны XVII в. и национально-освободительным движением, вроде войны алжирцев против французов. Но национализм не стал идеологией революции по одной простой причине — американцы еще не представляли собой единой нации. У них не было сложившегося национального самосознания, и они чувствовали себя не особым народом, а живущими в Виргинии, Мериленде и т. д. англичанами, а также шведами, немцами, ирландцами. Поэтому если акты провозглашения независимости Индии или Бирмы, Алжира или Ирака были обусловлены *национальным самосознанием*, то провозглашение независимости США, наоборот, обусловило формирование уже в условиях независимого государства национального самосознания, чувства «мы — американцы». Д. Вашингтон, доказывая американцам, что они есть *нация* (то, что для француза или немца не нуждается в доказательствах), апеллирует к идеологической общности и к факту революции: «Имя американца, которое принадлежит вам, ибо вы есть нация, должно всегда вызывать истинную патриотическую гордость, большую, чем любое наименование, связанное с местными различиями. При самых небольших различиях вы все имеете те же религию, манеры, привычки и политические принципы. Вы вместе боролись за правое дело и вместе победили» (158; 32).

Освящение идеологии революции «извне» — религией и в какой-то степени возникающим национальным чувством — компенсировало эмоциональную скудость и аморфность идеологии революции и слабость в ней характерного для французской революции «псевдорелигиозного» начала. Эта слабость «псевдорелигиозного» начала находит свое отражение и в самом ходе революции, характере ее протекания.

В отличие от французской революции, она менее жестокая, не столь кровавая. Хотя лоялистов убивали, изгоняли и лишали собственности, все же не было массовых казней, гильотины. Революционеры и лоялисты видели друг в друге политических врагов, но все же

людей, а не исчадий ада, в борьбе с которыми хороши все средства.

Но особенно разительно отличие в отношениях внутри революционного лагеря. Если во французской революции разногласия революционеров сразу же принимают принципиальный характер, ведут к серии попыток переворота и реальных переворотов, к тому, что представители всех революционных групп вслед за контрреволюционерами последовательно идут на гильотину, очищая дорогу термидору и затем Наполеону, то в США нет ничего подобного. Разногласия сторонников и противников федеральной конституции, а затем федералистов и республиканцев можно сравнить с разногласиями внутри французского революционного лагеря; победу Джефферсона можно понять, как продолжение развития революции, как явление, аналогичное движению во французской революции от Мирабо к жирондистам, затем Дантону и, наконец, Робеспьеру. Но «революция 1800 г.» — это победа Джефферсона *на выборах*, и она означала не установление диктатуры более революционной партии и уничтожение менее революционной, а первый в мире случай мирного перехода власти от партии к партии в результате парламентских выборов. Лидер победившей партии говорит в инаугуральной речи: «...не каждое различие во мнении есть различие в принципах. Мы называем разными именами братьев по принципу. Все мы республиканцы. Все мы федералисты» (**107**; 152)[64].

Не зная диктатуры революционной партии (типа робеспьеровской), американская революция не знала и военной «надпартийной» патриотической диктатуры (типа наполеоновской). Поразительным фактом является президентство Д. Вашингтона. Этот генерал, командующий армией, национальный герой, символ зарождающейся нации, два раза подряд избиравшийся президентом, не имея противников, не мог и не хотел установить диктатуру, ушел в отставку и мирно доживал жизнь в своем поместье.

На первый взгляд все в идеологии американской революции представляется нечетким, неустойчивым,

[64] Адамс, второй президент и один из лидеров федералистов, разгромленных Джефферсоном, оставался его настоящим другом, с которым он до конца жизни поддерживает постоянную и задушевную переписку — факт, которому не может быть аналогии в истории французской революции.

переходным. Можно было бы предположить, что американская буржуазная идеология кристаллизируется, систематизируется, что постепенно образуется национальное самосознание, лишенное идеологического оттенка, как у немца или француза. Между тем ничего подобного не происходит.

Именно эта неопределенная идейная ситуация оказалась самой прочной и устойчивой, сохраняющейся в основных чертах до сих пор. На основе этой идейной ситуации времен американской революции сложилась особая, сложно организованная буржуазная идеологическая система, освящающая своим авторитетом самый прочный из известных нам буржуазных режимов.

## Раздел II

# РЕЛИГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ АМЕРИКАНСКОГО БУРЖУАЗНОГО ОБЩЕСТВА

### 1. Американская буржуазная идеология и религия

На протяжении уже двухсот лет США не меняли конституцию и этим являют разительный контраст с большинством европейских стран. Где же причина этой поразительной стабильности основ американского социального и политического строя?

Конечно, американское общество не пережило таких бурных, катастрофических событий, связанных с войнами и иностранными завоеваниями, которые пережило большинство европейских стран. Географический фактор делал внешнеполитическую историю США более спокойной, не катастрофичной. Но этого нельзя сказать про социальную историю США. Американское общество — это отнюдь не застывшее общество, все время воспроизводящее в неизменном виде все свои элементы. Напротив, оно быстро меняется. Это общество, прошедшее путь от преобладания сельского хозяйства и громадного численного преобладания фермеров к современному производству и эпохе бурного роста «новых средних слоев», общество, освоившее громадные пространства земли и в несколько раз расширившее свою территорию, вобравшее в себя и «переплавившее» миллионы разноплеменных иммигрантов, общество, прошедшее через войну Севера и Юга, ликвидацию рабовладения и острые расовые конфликты. Но все громадные социальные изменения не привели к перемене конституции, совершились в рамках конституции, к которой лишь по процедуре, предусмотренной в ней самой, принимались «поправки».

Может быть, прочность строя следует искать в нем самом, в особенностях самой американской конституции? На наш взгляд, нет. Американская конституция — конституция буржуазной демократии. В отличие от буржуазных диктатур, которые относительно долго могут существовать за счет террора, не пользуясь поддержкой большинства населения, строй буржуазной демократии может существовать лишь до тех пор, пока большинство

населения разделяет буржуазно-демократические принципы, пока в обществе какие-либо идеи (религиозные или социально-философские) не приобретают ценности большей, чем ценность строя, не захватывают людей настолько сильно, что осуществление их становится важнее, чем сохранение строя[1]. Ведь при распространении таких идей буржуазно-демократический строй не имеет никаких средств самосохранения: как только его защитники во имя его сохранения прибегнут к диктатуре, к системе постоянного террора, тем самым они сами его ликвидируют.

Это относится к любому буржуазно-демократическому строю, но к буржуазно-демократическому строю США это относится особенно. Этот строй возник до появления партий, в обстановке значительного единодушия (первый президент Д. Вашингтон, как известно, не имел конкурентов). И он, если можно так выразиться, «не рассчитан» не только на страстную борьбу противоположных социальных идеалов, но и на такую ситуацию, при которой для большинства населения его какие-либо частные стремления (направленные не на реализацию целостного идеала, а на проведение какой-либо частной, узкой меры) перевешивали бы «ценность» строя.

В самом деле, согласно американской конституции, например, решение Верховного суда, члены которого назначаются пожизненно, относительно конституционности или неконституционности любого закона является окончательным. В истории США эти решения очень часто шли вразрез и с политикой правительства, и с мнением большинства нации. Выборы президента и конгресса в США параллельны и независимы друг от друга, что приводит к тому, что президент и сформированное им правительство часто принадлежат к одной партии, а большинство в конгрессе — к другой. Предоставляя большие права штатам, конституция позволяет отдельным штатам оказывать активное и действенное противодействие политике правительства. Конституция, таким

---

[1] Или, во всяком случае, до тех пор, пока между различными идейными и политическими силами общества, каждая из которых не придает большой ценности буржуазной демократии и имеет свой, альтернативный существующему строю социально-политический идеал, существует определенное равновесие сил, как это было при таких неустойчивых вариантах буржуазной демократии, как Веймарская республика.

образом, ставит различные препоны для стремлений большинства, и если бы ее ценность и ценность строя не были бы в сознании большинства выше, чем те стремления, которым не дают реализоваться правовые, конституционные препятствия, то государственный строй США не мог бы существовать.

Таким образом, причина прочности американского политического строя не может лежать в нем самом. В другой ситуации, при другом сознании людей, при идеологиях другого типа такой строй не продержится, как мы это видим из ряда безуспешных попыток перенести американскую политическую организацию на почву южных соседей США — стран Латинской Америки, из неудачи американцев навязать однотипный государственный строй народам Южного Вьетнама и Южной Кореи.

Следовательно, причину этой прочности надо искать в особенностях идейной организации американского общества, в системе его идеологического контроля и «самоконтроля», обеспечивающей высокую ценность конституции, заставляющей людей добровольно на тайных выборах голосовать за партии, не ставящие под сомнение конституцию и основы буржуазного строя, не допускающей широкого распространения идей, враждебных строю, и снижающей ценность любых идеологических альтернатив до того уровня, при котором они уже не «перевешивают» ценности строя. В чем же заключается эта идейная система?

Американская буржуазная идеологическая система представляет собой как бы закрепление и развитие той идейной ситуации, которая возникла в колониальный период и в ходе американской революции. Прежде всего на протяжении всей американской истории мы видим несколько модифицирующуюся, но ту же, сложившуюся еще в колониальный период, систему ценностей.

1. Мы уже говорили, что в колониальный период американцы проявляли большую «открытость» новым знаниям и опыту и одновременно слабый интерес к философским, теоретическим построениям, слабую восприимчивость к философии. Это связывалось нами с особенностями американского протестантизма, не способствующего отношению к научному знанию как к чему-то мировоззренчески, экзистенциально значимому. Развитие капитализма и особенности американской идеологиче-

ской системы, которые будут подробнее описываться в дальнейшем, закрепляют это характерное уже для колониального периода специфически американское отношение к знанию.

Широкая тяга к знаниям характерна для американцев на протяжении всей истории США. Когда осваивался «дикий запад», то основание колледжа или университета зачастую предшествовало построению города (**65**; гл. 20), причем большинство из них основывалось различными протестантскими вероисповедными организациями. Д. Бурстин приводит такую показательную цифру. В 1880 г. в Англии с населением 23 млн. человек было 4 высших учебных заведения, дающих научные степени, в штате Огайо с населением 3 млн. человек — 37. (**65**; 155). И пусть качество преподавания в Оксфорде несопоставимо с качеством преподавания в огайских университетах и колледжах — дело не в этом, а в громадной тяге к знанию. И сейчас процент студентов в населении Америки резко превышает соответствующие цифры в Англии, Канаде, Австралии и в большинстве европейских стран (**130**; 300).

Но эта тяга к знаниям удивительным и своеобразным образом сочетается с презрением к тому же самому знанию, если оно берется в отрыве от практической пользы, с непринятием всякого философствования и отвлеченного теоретизирования[2]. Вот приводимые Р. Гофштадтером (книга Гофштадтера «Антиинтеллектуализм в американской жизни» (**107**) — как бы справочник по американскому антиинтеллектуализму, работа, обобщающая его различные и бытовые и теоретические проявления) цитаты из старых американских учебников, великолепно иллюстрирующие эту установку: «В то время как многие другие нации расточают блестящие усилия разума на памятники гениального безумия, увековечивающие их тщеславие, американцы, верные духу республиканизма, употребляют свои силы почти исключительно на общественную и личную пользу» (**107**; 306); «У нас нет блестящих заведений, подобных Оксфорду и Кемб-

---

[2] На эту черту американского сознания неоднократно указывал Ф. Энгельс, называя США страной, где господствует всеобщее пренебрежение всякой теорией (**11**; 451), нацией, «которая столь высокого мнения о своем „практицизме" и при этом страшно отсталая в теоретическом отношении» (**19**; 47), говоря: «Для людей, интересующихся теорией, в Америке пока мало простора» (**14**; 110).

риджу, в которых в монашеском безделии на громадные зарплаты живут профессора литературы... Народ этой страны не расположен к литературным занятиям, их цель — дела общей пользы» (**107**; 307); «Если ты разорвал и испортил книгу — ты употребил ее неправильно, но если ты читаешь ее лишь для развлечения — ты употребляешь ее во зло» (**107**; 308).

Каково отношение к знанию, таково отношение и к его носителям. Так как ценность знания — ценность утилитарная и отнюдь не высшая, носитель знания — учитель, профессор, интеллектуал — не пользуется в США тем почтением, которым он пользуется в Европе. Так, на протяжении всей истории американского просвещения слышатся постоянные жалобы на плохую оплату труда педагогов. В 1949 г. зарплата учителя составляла в США 1,9 от среднего дохода, в то время как в Англии — 2,5; в Италии — 3,1; в Дании — 3,2; в Швеции — 3,6; в ФРГ — 4,7; во Франции — 5,1 (**107**; 311). Американская школа «славится» недисциплинированностью, что также связано со слабым престижем педагога и что находит свое теоретическое выражение в «педоцентризме» американских педагогических теорий.

Антиинтеллектуализм нуждается в своем интеллектуальном оправдании. И в США существует своеобразная традиция такого оправдания (Эмерсон, прагматизм, Бурстин), традиция интеллектуального отрицания ценности интеллекта, культурного доказательства бесполезности культуры, что запечатлено в сатирической форме в «Беббите» С. Льюиса. Но есть и другой, противоположный тип реакции интеллектуала на господствующий антиинтеллектуализм. Это тоже в некотором роде традиционное бегство (и духовное, и буквальное, «пространственное») американского интеллектуала из Америки, по-разному проявляющееся и в скитаниях Хэмингуэя, и в католицизме Эллиотта, и у Эзры Паунда, бегство по причинам, противоположным причинам бегства в Америку европейских интеллектуалов. Европейский интеллектуал бежал в США, если так можно выразиться, от слишком серьезного отношения к теории, от того, что теоретические разногласия могли стоить жизни. А американский интеллектуал (причем иногда одновременно, например, в те же 20—30-е годы) бежал в Европу от слишком несерьезного отношения к идейной, интеллектуальной сфере.

2. Революция закрепляет и усиливает ценность юридического равенства в результате иммиграции в Англию и Канаду большинства проанглийских, аристократически настроенных американских лоялистов[3], подъема активности и самосознания народных масс и принятия демократической федеральной конституции. Постепенно исчезают различные цензы из конституций штатов и устанавливается всеобщее избирательное право[4].

Очевидно, громадную роль в усилении ценности равенства сыграло, как это впервые показал Ф. Д. Тернер (**111**), освоение Запада, когда разрушающее иерархию статусов, демократизирующее воздействие колонизации, которое испытало на себе американское общество в момент своего возникновения, затем многократно повторялось уже внутри общества.

Разумеется, порождаемое капитализмом практическое неравенство индивидов, закрепляясь передачей состояния, образования и связей по наследству, все время порождает «аристократизирующие» тенденции, как это прекрасно показано в исследованиях Ллойда Варнера и в романах О'Хара. Но возникающие в среде крупной буржуазии ценности происхождения, «хорошей семьи», разделяются большинством в неизмеримо меньшей степени, чем в Англии, Германии, Швеции и даже в Канаде. США, кажется, единственная страна, где президентов, сенаторов и вообще всяких великих мира сего и в глаза и за глаза называют уменьшительными именами, аналогичными нашим «Петя», «Вася», и это не показатель неуважения, не неприличие, а норма[5].

---

[3] То, что основную массу первоначального англоязычного населения Канады составляли американские лоялисты, наложило, как полагают американские и канадские исследователи (**130**; 227 и далее), мощный отпечаток на всю дальнейшую историю Канады, в которой эгалитаризм имеет значительно меньшее значение, чем в США.

[4] Л. Харц метко охарактеризовал легкость и «естественность» установления всеобщего избирательного права в США: «...как раз в то время, когда Маколей и Гизо заявляли, что день, когда голосование будет всеобщим, никогда не наступит, Ченслер Кент и Джон Квинси Адамс оплакивали беды, которые оно принесло» (**104**; 91).

[5] Культ равенства теснейшим образом связан со специфически американским отношением к знанию. Отвлеченное, теоретическое знание не приемлется еще и потому, что оно подразумевает как бы неравенство, элитарность его носителей. Очень характерно, что в американской учебной и популярной литературе подчеркивается, что Вашингтон и даже Франклин — не гении, а «простые люди». Каждый может стать и Вашингтоном, и Франклином, и Эдисоном (**107**; 308).

«Равные возможности», «борьба с привилегиями» быстро превращаются во фразы, которыми одинаково оперируют самые крайние политические противники. О глубине проникновения этой «ценности» в сознание «среднего американца» может говорить даже его манера поведения, так часто шокирующая склонных к приличиям европейцев: его обращение «парень» и «похлопывание по плечу», то, что он может появляться на людях в подтяжках и в рубашке с закатанными рукавами.

Мы уже говорили, что именно принципиальный характер юридического равенства, его как бы религиозное значение, определял полное непризнание равенства с неграми и индейцами. Это, очевидно, во многом определило и ту модификацию, которую принял в США расовый (негритянский, отчасти индейский) вопрос.

Во-первых, освобождение рабов-негров произошло и в колониях аристократической Англии, и в католической Бразилии значительно более безболезненно, чем в демократической Америке. Безусловно, громадную роль в гражданской войне сыграли экономические причины. Но вряд ли ими можно объяснить ту истинно религиозную страстность, с которой она велась и аналогию которой мы можем найти лишь в страстности, с которой сопротивлялись и сопротивляются буры всякому намеку на равенство с черными. Эту страстность можно объяснить лишь тем, что идея равенства — идея, имеющая квазирелигиозное значение, и вражда южан и северян, идеологии которых схожи во всем, кроме толкования конституции и идеи равенства,— это как бы вражда двух догматических партий, которая тем сильнее, чем эти партии ближе[6].

Во-вторых, как опять-таки показывает Харц, относительно безболезненная отмена рабства в таких странах, как Бразилия, связанная с тем, что рабство не было таким принципиальным, как в США (не очень-то улучшая фактическое положение негров и не давая им фактического юридического и политического равенства), не приводит в дальнейшем и к борьбе за установление такого равенства, равной по страстности борьбе, которую ведут американские негры и их белые друзья и союзники.

---

[6] Идеология южан-рабовладельцев с ее искусственными и бессочвенными псевдотрадиционалистскими построениями и глубокой общеамериканской «либеральной» основой хорошо разобрана Л. Харцем (104).

Страстность этой борьбы, как страстность борьбы вокруг рабства, очевидно, также во многом объясняется принципиальным, квазирелигиозным значением юридического равенства.

3. Ценность юридического равенства и неприятие всяких связанных с обстоятельствами рождения привилегий не приводит к идеям уравнения имущества, вторжения в сферу частной собственности, ибо «уравновешивается» другой «ценностью» — «ценностью» социального успеха и денег как мерила успеха. Эта «ценность» усиливается и закрепляется во многом в результате бурного экономического и территориального роста США и наплыва занимавшей низкие социальные позиции иммиграции, что реально вело к довольно высокой социальной мобильности. Формируется идеал упорного, не унывающего, не склонного к рефлексии, практичного и хваткого, предприимчивого и склонного к риску, но честного человека, который, начиная с нуля, достигает высот социального положения. Этот идеал закрепляется в своеобразной мифологии, складывающейся вокруг таких личностей, как Вашингтон, Линкольн, Эдисон, Форд, ставших символами социального успеха и США, страны «равных возможностей». Этот идеал распространяется такими классиками художественной литературы, как Джек Лондон и Марк Твен, который, хотя и высмеивал истории о бедных мальчиках, ставших сенаторами, сам создал Гекльберри Финна и Тома Сойера — блестящее воплощение этого идеала. Он в громадных масштабах распространяется в кино, бесконечно варьирующем историю хваткого честного парня, под конец добывающего кучу денег и женящегося на богатой красавице. Как и ценность равенства, ценность успеха формирует во многом сами манеры, внешний облик американца — его постоянную пресловутую широкую бодрую улыбку, долженствующую показать, что дела идут «о'кей» и он не унывает. Этой улыбкой улыбаются кинозвезды, ее же мы видим на фотографиях президентов, сенаторов, бизнесменов и даже самых простых людей [7].

---

[7] О том, как ценность успеха сливается в США с религиозными предписаниями и получает религиозное освящение, говорят данные одного опроса: 60% белых протестантов и 55% католиков считают, что богу нравится, если человек стремится все выше и выше по социальной лестнице (128; 95).

4. Мы говорили о двойственной природе отношения к закону и власти, как оно складывается в колониальный период: с одной стороны, источником власти признается народ, с другой — право, законы мыслятся чем-то большим, чем средства удовлетворения стремлений большинства. Они обладают и самостоятельной ценностью. Эта двойственность отношения к закону и власти закрепляется американской революцией.

Революция, приведшая к триумфу буржуазной демократии, естественно, закрепляет ценность демократии, идею, что естественный источник любой власти и любых обязательных решений — мнение большинства. Однако, как писал Токвиль: «До сих пор в Соединенных Штатах не было ни одного человека, который бы решился высказать правило, что все дозволено в интересах общества» (41; 239). Эти внутренние идейные ограничения демократии, модификации идеи большинства, народа как источника закона и власти, которая при характерном для американцев отсутствии пиетета перед традицией и вышестоящими в социальной иерархии чревата тиранией над меньшинством, травлей инакомыслящих и «прямой демократией» суда Линча, исходят из высокого значения религии и религиозной морали и из своеобразного идейного значения закона, и прежде всего конституции.

Революция создала конституцию. Эта конституция, никогда не менявшаяся на протяжении всей национальной истории, в какой-то степени ставшая фактом национального самосознания, получила идеологическое значение, несоизмеримое со значением конституции, скажем Пятой республики во Франции, существующей на протяжении ничтожно малого периода истории народа. Вспомним, что гражданская война Севера и Юга идеологически оформляется как спор вокруг толкования конституции, что говорит о колоссальном, необычайном идеологическом значении правовых вопросов. Можно сказать, что конституция имеет квазирелигиозное значение[8], и невольно напрашивающаяся аналогия между членами Верховного суда, исследующими соответствие практиче-

[8] Характерно, что некоторые религиозные секты США связывают с конституцией разного рода мифологические представления. Например, мормоны (между прочим, секта с вероучением, изначально весьма противоречащим американской буржуазной системе ценностей) считали, что текст конституции прямо внушен ее составителям «Святым духом» (156; 169).

ских мер, продиктованных обстоятельствами второй половины XX в., духу и букве документа, составленного в XVIII в., и иудейскими талмудистами,— аналогия не чисто внешняя [9].

5. Мы говорили, что еще до революции складывается очень неопределенный и смутный прогрессизм. Факт Революции и последующее развитие США закрепляют этот прогрессизм.

В самом деле, конституция и американский строй не могут в американском сознании связываться с особенностями нации. Американцы — нация иммигрантов, не имеющая, подобно немцам, бесконечно далекого прошлого. Американские буржуазные ценности не могут мыслиться как воплощение какого-нибудь мистического национального духа, они мыслятся как ценности общечеловеческие. Но социальный строй США возник сравнительно недавно. Сам этот факт предполагает признание прогрессивного исторического процесса, ведшего к американской буржуазной демократии. Но раз в американской буржуазной системе ценностей есть место индивидуальным усилиям в направлении достижения социального успеха, а также науке и технике, она должна допускать и ценность совершающегося в результате этих усилий развития науки и техники, прогресса, и, следовательно, продолжение прогрессивного развития уже в рамках американской буржуазной демократии.

Однако такое развитие не мыслится как ведущее к какой-либо цели, к осуществлению какого-либо социального идеала. Во-первых, развитие в направлении реализации определенного идеала противоречило бы основным догматам христианства, ибо, хотя протестантизм несет в себе зародыши прогрессизма, он не может отрицать таких общехристианских идей, как невозможность реализации идеала на земле при помощи человеческих усилий. Во-вторых, идея такого развития поставила бы под сомнение ценность самого американского строя, ибо если

---

[9] Ценность конституции как бы тысячекратно повторяется в миниатюре в способности американцев составлять уставы и законы разных организаций и очень серьезно к ним относиться. Во время освоения Запада вновь, уже в секуляризованном варианте, воспроизводится ситуация «договоров» — церковных и общественных — пуританских переселенцев в Новую Англию в XVII в. Еще до поселения только намеревающиеся отправиться на Запад группы создают свое записываемое законодательство, подразумевающее упорядоченные процедуры выборов и суда (65; 65—66), и правила эти соблюдаются.

идеал — впереди, то законы — не более чем средства, орудия, не представляющие самостоятельной ценности и которые можно заменять и отбрасывать. Поэтому прогрессизм неизбежно должен оставаться половинчатым и двусмысленным.

6. Революция закрепляет и модифицирует возникшую еще в колониальный период идею «Очевидного Предназначения Америки». Это очевидное предназначение, так же как в свое время очевидное предназначение новоанглийских колоний,— быть маяком для всего человечества, но уже не маяком истинной реформации и истинного христианства, а маяком тех общечеловеческих ценностей, которые нашли якобы наиболее чистое, наиболее адекватное выражение в социально-политическом строе США[10].

Сохраняются в секуляризированном виде и все те нюансы и двусмысленности, которые были свойственны этой идее «предназначения» у пуритан.

Во-первых, подобно тому как идея избранности Новой Англии, ее особых отношений с Богом предполагает постоянную моральную критику и призывы к покаянию (ибо, оставаясь избранным, общество, однако, никогда не бывает на высоте своего призвания), так и идея избранности, особых, необычайных достоинств и чистоты США не исключает, а предполагает постоянную критику, никогда, однако, не распространяющуюся на сами основы строя.

Во-вторых, сохраняется сложное, амбивалентное отношение к неамериканскому миру. Ценности американского общества мыслятся общечеловеческими, но мир их не разделял в XVIII в., не разделяет и сейчас. Они мыслятся общечеловеческими и одновременно специфически исключительно американскими. Поэтому в идее «очевидного предназначения» заложен и пафос экспансии и противопоставление «чистой» Америки грязному и порочному миру, что соответствует характерному для США ритму

---

[10] Идеологии ряда сект, и прежде всего мормонов, содержат в предельно мифологизированной и грубой форме некоторые представления, характерные для американского буржуазного общества вообще. Они как бы «карикатуризируют» их и одновременно делают более рельефным и ярким то, что в «серьезной» литературе спрятано. Для мормонов Америка — избранная Богом страна и именно в Америке начнется земное тысячелетнее царствие Христово.

колебаний экспансионистских и изоляционистских тенденций во внешней политике [11].

Что же представляют собой эти «ценности»? Это определенная система отношений людей друг к другу, к обществу и к миру. Эта система складывалась на основе модификации в американских условиях тех выводов, которые логически и психологически следуют из протестантской, и прежде всего пуританской, теологии. Но сейчас это уже вопрос истории, вопрос генезиса. Эти ценности оторвались от своей теологической основы. Они нашли воплощение в системе институтов буржуазного общества и оказались чем-то более прочным, более устойчивым, чем теология, бывшая некогда их обоснованием. Они сами уже создают свое собственное обоснование. Вокруг них строится уже новая, «светская» мифология, обосновывающая их. Она строится в исторической науке, ибо история пишется так, чтобы доказать, как постепенное развитие идеалов свободы наконец нашло совершенное воплощение в Америке, в экономике, доказывающей естественность и преимущества капитализма, в социологии, в журналистике и в сети массовых коммуникаций.

Но все это не достаточные обоснования. Никакая «система ценностей» не может существовать без общемировоззренческого основания и обоснования. Ценности можно принять лишь потому, что ты в них веришь, веришь в то, что люди равны, что все должны стремиться к успеху и т. д. Но если вера не покоится на каких-то общих представлениях о месте человека в мире, о смысле человеческой жизни, то ценности оказываются как бы висящими в воздухе. Откуда же черпает такое обоснование американская буржуазная система ценностей?

Такое основание и обоснование дает религия, но не пуританская теология, давно исчезнувшая, и даже не протестантизм, вообще не какое-то определенное вероисповедание, а любые вероисповедания, поскольку они «подключаются» к системе американской буржуазной идеологии, «проникаются» американскими буржуазными ценностями.

---

[11] Д. Кеннан писал: «Американцы... колеблются между бегством от мира и стремлением как-то уж слишком страстно его обнять. Абсолютизация национальной морали требует или уйти от чужого, или изменить его, но постоянно и спокойно рядом с ним жить нельзя» (**66**; 286).

(Механизм этого «подключения», принятия разными религиозными идеологиями американской буржуазной системы ценностей рассматривается во 2-м и 3-м параграфах данной главы.)

Религия при этом оказывается не каким-либо пережитком, а тем, без чего не может существовать американская буржуазная система ценностей — имманентной частью идеологической системы американского общества. Хотя обычно официальная риторика не вызывает уважения и интереса, на наш взгляд, она заслуживает самого пристального внимания. За стереотипными ритуальными формулами, выкристаллизовавшимися в ходе истории, стоит очень многое, и зачастую через них можно понять очень важные стороны жизни общества. Вот два высказывания президентов, почти тождественные, хотя их и отделяет без малого двести лет, в которых, несмотря на их сакраментальный характер, правильно, на наш взгляд, отражается соотношение отдельных элементов американской буржуазной идеологии. Д. Адамс, второй президент США: «Патриот без религии, по моему мнению, парадокс столь же большой, как честный человек без страха Божия» (**91**; 23); Д. Эйзенхауэр: «Наше правительство не имеет никакого смысла... если только оно не основано на глубоко прочувствованной религиозной вере — мне не важно, какая эта вера» (**166**; 97). Токвиль писал: «Я не знаю, все ли американцы верят в свою религию,— потому что кто может читать в глубине сердца? — но я уверен, что они признают ее необходимой для поддержания республиканских учреждений» (**48**; 240).

Естественно, что система обоснования и освящения американских буржуазных ценностей авторитетом религии вообще, без различия вероисповеданий, могла возникнуть лишь при том условии, если изначально между ценностями, логически вытекающими из наиболее распространенных, господствующих вероисповедных систем, и данными ценностями был лишь небольшой «зазор», как это было в период американской буржуазной революции, когда еще сравнительно слабые секуляризационные процессы в группе близких протестантских вероисповеданий привели к возникновению данной системы.

Но так как четкой и зафиксированной связи именно с данными вероисповеданиями не было, так как в результате процессов, которые будут описаны в дальнейшем, очень многие и очень разные (такие, как католицизм и

мормонство, иудаизм и православие) вероисповедания стали разделять эти ценности, признали, что конституция США, принципы американской социальной и политической жизни хороши и не противоречат, а соответствуют принципам данных вероисповеданий, то получается, что они как бы обоснованны всеми религиями мира. Такая связь религии и буржуазной системы ценностей на протяжении всей американской истории постоянно постулируется американскими государственными деятелями.

Так, если мы сравним фразеологию ранних американских политических деятелей с фразеологией Кеннеди, Джонсона, Никсона, Форда, Картера, то увидим поразительное сходство: «Бог», «Библия», «вера», «конституция», «демократия», «Америка»— все эти слова бесконечное число раз повторяются вместе, в едином комплексе. Приводить примеры этого можно до бесконечности. Ограничимся лишь несколькими. Д. Вашингтон в первой инаугуральной речи сказал: «В моем первом официальном акте никак нельзя не обратиться с горячей мольбой к Всемогущему, управляющему Вселенной... Никакой другой народ не может столь явственно ощущать и почитать невидимую руку, управляющую делами людей, как народ США. Каждый шаг, который он делал по пути к превращению в независимую нацию, кажется особо отмеченным знаком провидения» (**150**; 151). А вот содержание инаугуральной речи Форда. В начале он говорит, что не избран голосованием. «Поэтому я прошу вас утвердить меня как вашего президента своими молитвами». Далее он говорит, что последние события (отставка Никсона) показали, что в США есть закон и есть власть народа. «Но есть и высшая власть того, кто, под каким бы именем мы ни почитали его, повелевает иметь не только праведность, но и любовь, не только справедливость, но и милосердие». Поэтому он просит помолиться и о Никсоне, и его семье. Конец речи: «Бог поможет мне и я вас не разочарую» (Тайм, 1974, 19.IV.7) [12].

[12] Очень часто официальная риторика находит выражение в потоке трескучих и бессмысленных фраз, где значение слов все время подменяется и религиозные термины употребляются в совершенно чуждом им значении. Такова инаугуральная речь Джонсона. Вначале он говорит об отличии идеи «Очевидного Предназначения Америки» от идеи Святой Руси, ибо первая подразумевает ответственность нации перед Богом, а вторая, наоборот, подменяет Бога нацией (возможно, отголосок идей Р. Нибура). Далее идут следующие фантастические слова: «...мы — нация верующих. В этом шуме строй-

Кроме религии, есть еще одна духовная сила, скрепляющая американскую буржуазную систему ценностей (и поскольку в эту систему ценностей входит и ценность религии, то и укрепляющая религию) — это своеобразие американского национального самосознания.

Как мы уже говорили, американцы добились независимости тогда, когда национальное самосознание было лишь в самом зародыше. Сам факт революции и провозглашения независимости явился мощным ускорителем и катализатором становления национального самосознания, чувства «мы — американцы». Но национальное самосознание должно основываться на каких-то реальных особенностях своей общности, равным образом, национальная гордость должна основываться на каких-то фактах, на каких-то славных моментах прошлого и настоящего данной общности. Национальное самосознание немца, например, основывается на совершенно неоспоримом и очевидном факте единства и уникальности языка и культуры, и национальная гордость немца может базироваться на различных фактах богатейшей национальной истории — на Фридрихе Барбароссе и Гете, Лютере и Томасе Манне.

На чем же могло основываться зарождавшееся национальное самосознание американцев? Только на одном — на факте революции и провозглашения независимости и на некоторых фактах донационального, колониального прошлого, поскольку они связаны с революцией и подготавливали ее. Таким образом, с самого начала национальное самосознание оказывается связанным с определенной системой ценностей, идеологией. «Мы — американцы» оказывается определением отнюдь не нейтральным идеологически, как «мы — французы», «мы — немцы».

Далее США постепенно приобретают свою историю. Умножаются разного рода герои, складывается своя литература, наука, общественная мысль. И в силу прочности американского строя и американской системы ценностей (а один из источников этой прочности — станов-

---

ки и сутолоке дневных забот, мы — верующие в справедливость, и свободу, и союз, наш союз. Мы верим, что когда-нибудь все будут свободны, и мы верим сами в себя» (Тайм, 1965, 29.I. 14). Д. Эйзенхауэр говорил про себя: «Я самый религиозный человек из всех, кого я когда-либо встречал — я верю в демократию».

ление национального самосознания после революции), все эти герои и большинство мыслителей, при всех своих различиях, остаются в рамках данной системы ценностей. Вся история подчинена постоянному ритму президентских и парламентских выборов.

Если француз или немец оглядывается назад на свое прошлое — он видит поразительное идеологическое и социально-политическое разнообразие, которое как бы «релятивизирует» существующий в настоящее время строй и господствующую идеологию. Прошлое всегда источник опасности, ибо противники данного строя всегда могут апеллировать к фактам национального величия и расцвета культуры при ином строе и иной идеологии, чем существующие в настоящее время. И если монопольно господствующая идеология пытается зачеркнуть какие-то аспекты прошлого, представить их случайностью и печальным недоразумением или заставить их забыть, то все равно полностью это никогда не удается: немецкие фашисты могли запрещать книги Маркса и Гейне, но они сами апеллировали к Гете и Шиллеру.

Но, если американец оглядывается на свое прошлое, он видит неизмеримо большее однообразие. Он видит галерею государственных деятелей, таких, как Вашингтон, Джефферсон, Линкольн или Рузвельт, которые все без исключения или создавали действующую конституцию, или клялись и божились в верности и преданности ей. Поэтому если буржуазный строй любой европейской страны должен опасаться прошлого, то для социального строя США национальное прошлое, во всяком случае, не так опасно [13]. Причина и следствие все время меняются местами. Факт становления национального самосознания после революции и достижения независимости укрепляют строй, но сама прочность строя, в свою очередь, укрепляет связь национального самосознания и строя [14].

---

[13] Ф. Энгельс писал: «Америка — чисто буржуазная страна, не имеющая даже феодального прошлого и гордящаяся поэтому своим чисто буржуазным строем» (15; 297). В другом месте, говоря об американском рабочем, он пишет: «Удивительно, хотя и вполне естественно, насколько в такой молодой стране, никогда не знавшей феодализма и с самого начала развивавшейся на буржуазной основе, буржуазные предрассудки крепко засели также и в рабочем классе...» (14; 276).

[14] Эта особенность американского национального сознания хорошо отмечена французским исследователем А. Турэном: «Ничто так не поражает европейского посетителя, как господствующее в США

Именно эта связь национального самосознания и идеологии породила такие непостижимые для европейца понятия, как «100-процентный американец» и «антиамериканская деятельность». «100-процентный американец» — это отнюдь не человек, в жилах которого течет чисто «американская кровь» (такой «крови» вообще нет), это грек, турок, поляк, еврей, но на 100% разделяющий американскую буржуазную систему ценностей[15]. Равным образом антиамериканская деятельность — это также понятие, требующее расшифровки. Француз никогда не назовет деятельность, направленную, например, на свержение буржуазно-демократического строя во Франции, антифранцузской, а в США «Комиссия по расследованию антиамериканской деятельности» расследовала деятельность считающего себя истинно американским Ку-клукс-клана.

Такую взаимосвязь причины и следствия можно видеть еще в одном факте, связанном с особенностями американского национального самосознания. Так как американцы изначально — нация разношерстных иммигрантов, не имеющая никакой иной объединяющей их уникальности, кроме уникальности Революции и Конституции, и национальное самосознание получает идеологическую окраску, то это способствует адаптации разноплеменных иммигрантов. Адаптация в этих условиях означает прежде всего усвоение определенной системы ценностей, «американского образа жизни», и никого не удивляет, что может быть американец-итальянец, американец-русский. Это не взаимоисключает друг друга. Во многом это способствовало наплыву в США и американизации колоссального количества лиц самых различных национальностей. Но это, в свою очередь, уменьшает значение в национальном самосознании таких моментов, как «кровь и почва», и усиливает значение единства ценностей, ибо у большинства американцев

---

чувство преемственности, многочисленные и постоянные апелляции к прошлому и культ героев-эпонимов и общих ценностей» (191; 186).

[15] В сатирическом произведении Ивлина Во «Незабвенная» американская девушка пишет о молодом англичанине, которого она любит, но мысли которого она не одобряет: «Во-первых, он англичанин и потому во многих отношениях никак не Настоящий Американец. Дело не только в том, что у него акцент или как он ест, а в том, что он относится цинично ко многим вещам, которые должны быть ...Священными. Он даже, наверное, не имеет никакой религии... У него также нет понятия о Гражданском и Общественном Долге» (29; 563).

предки не имели отношения к Революции и Декларации Независимости и их связь с «отцами-пилигримами» и «основателями» — связь не кровная, а ценностная.

Все это вместе — американская буржуазная система ценностей, религиозные идеологии и своеобразное американское национальное самосознание — есть особая, сложно организованная идеологическая система. И как любая массовая идеология, эта своеобразная идеология имеет свою систему ритуала — культ «героев», «святых», прежде всего Д. Вашингтона; «литургический год» — систему праздников, разработанный ритуал этих праздников; культ священных и уникальных предметов — «Колокол Свободы», «плимутская скала», и воспроизводимых — знамени, текста Конституции; песнопения и т. д.

Можно отметить две характерные черты этого ритуала. Во-первых, он очень распространен и пышен, возможно как компенсация аморфности идеологии. Д. Бурстин описывает ритуал собрания средней школы в Оклахоме, в которой он учился. Ритуал включал: 1) клятву верности знамени США; 2) пение «Звездно-полосатого стяга»; 3) пение гимна штата; 4) произнесение «Кредо учащегося», в которое входят такие слова: «Я верю в честную работу, честную дружбу и смелость высоких убеждений»; 5) произнесение «Молитвы учащегося»; 6) зачтение отрывка из Библии; 7) речь (**66**; 153). Очень распространены носящие ритуальный характер трескучие и пышные речи — эквивалент церковных проповедей, прославляющие свободу, Америку, Конституцию и т. д. Очень распространен флаг, который выставляется в любом мало-мальски подобающем месте.

Во-вторых, символика этой ритуальной системы представляет собой причудливое переплетение идеологически-государственных, национальных и религиозных символов. Смешение национального, государственно-идеологического и религиозного хорошо видно в системе американских праздников. Официальные праздники, когда закрываются государственные учреждения, следующие: Новый год, День рождения Д. Вашингтона, День поминовения, День независимости, День труда, День ветеранов, День благодарения, Рождество[16].

---

[16] Ритуал американских праздников хорошо показан в работе Л. Варнера «Живой и Мертвый» (**196**).

Религиозные символы как бы подкрепляют символы государственно-идеологические, придают им дополнительное религиозное значение. Это наиболее четко видно в ярком обряде инаугурации президента, когда президент произносит клятву на Библии, а протестантский пастор, католический священник, иудейский раввин, а с 1957 г. и православный священник произносят молитвы, испрашивая благословление президенту (**61**; 12). Молитвой капеллана открываются сессии конгресса; а в палате представителей, кроме молитвы, перед открытием заседания зачитывается еще и стих из Библии (**61**; 23—25). Молитвами открываются и съезды обеих партий, а в 1955 г. представитель США в ООН К. Лодж предложил и ассамблею ООН открывать молитвой. Примеров такого смешения символов (на протяжении американской истории постепенно освобождающихся сперва от специфически протестантской, а сейчас и от специфически христианской окраски)[17] буквально не счесть. Оно всегда пронизывало и пронизывает все аспекты жизни США (даже на монетах, как известно, надпись гласит: «Мы полагаемся на Бога»)[18].

Американская буржуазная идеологическая система, составными элементами которой являются система ценностей, вероисповедания, обосновывающие и освящающие ее своим авторитетом, своеобразное американское национальное самосознание, обряды с их переплетением

---

[17] Это постепенное «очищение» порождает предельно абстрактные формы религиозных символов, для европейцев выглядящие очень странно. Так, в 1955 г. в здании конгресса была открыта специальная «комната для молитвы конгрессменов». В комнате нет ни одного христианского символа, но на оконном витраже изображен молящийся Д. Вашингтон и стоит подаренный еврейским богачом золотой семисвечник (**16**; 21—22). В 1951 г. в нью-йоркских школах была введена такая молитва, которая может быть произнесена и протестантом, и католиком, и иудаистом, и мусульманином: «Всемогущий Бог, мы признаем свою зависимость от тебя и испрашиваем твоего благословления для нас, наших родителей, учителей и нашей страны» (**155**; 149—150).

[18] Существует и обратное явление — проникновение государственно-идеологических символов в систему собственно религиозной символики. Так, во многих церквях и на всех значительных религиозных съездах выставляются американские флаги. Как в государственных обрядах использование религиозных символов придает дополнительную религиозную значимость государственным символам, так флаг в церкви или на религиозном съезде придает дополнительное идеологическое значение собственно религиозным актам.

религиозной, государственно-идеологической и национальной символик, представляет собой как бы функциональный эквивалент целостной идеологической системы. Эта своеобразная и сложно организованная система дает ответы на мировоззренческие вопросы и интегрирует личность и общество, как интегрируют личность и общество различные целостные религиозные и философские системы. Токвиль писал: «...всякое духовенство говорит там одно и то же; мнения там согласны с законами и во всей умственной деятельности людей царствует, так сказать, одно течение» (48; 237).

В отличие от любой целостной системы, однако, данная система значительно более «рыхлая», аморфная. Но в условиях бурно развивающегося, динамичного буржуазного общества эта аморфность скорее плюс, чем минус.

«Рыхлой», аморфной американской идеологической системе относительно легко видоизменять отдельные свои элементы. Так, на протяжении американской истории расширялся круг включенных в эту систему вероисповеданий, изменялась природа этих вероисповеданий, изменялось понимание отдельных ценностей.

Далее, отрицание какого-либо элемента в системе, где все элементы крепко связаны друг с другом, означает отрицание всей системы. В аморфной системе это не обязательно. Можно быть баптистом и отрицать католицизм, можно быть католиком и порицать протестантизм, оставаясь в рамках системы.

Наконец, прочность системы связана и с мощью таких ее элементов, как религия и национальное самосознание. Так как она включает в себя множество различных вероисповеданий, она тем самым имеет как бы общерелигиозное освящение и сама она как бы общечеловеческая, а так как она существовала на протяжении всей национальной истории, она еще и как бы общенациональная.

И, хотя эта «рыхлая» и сложно организованная система более устойчива во времени, чем какие-либо отдельные цельные буржуазные идеологии, ее территориальное распространение за пределы американского общества, напротив, предельно трудно. Задачи пропаганды целостной, «записанной в книгах» идеологической системы ясны и очевидны, но задачи пропаганды американской идеологической системы по сути своей неопре-

деленны. Пропаганда американских «ценностей» в отрыве от их общемировоззренческих обоснований неизбежно сводится к хвастовству собственной свободой и собственными успехами, зачастую вызывающему у не имеющих этих достижений народов «комплекс неполноценности» и обращающемуся против самих американцев. Пропаганда же общемировоззренческих обоснований «системы ценностей» означала бы пропаганду особой религиозной традиции и религиозного плюрализма, т. е. того, что в отличие от внешних атрибутов «американизма» по природе своей не поддается пропаганде и заимствованию. Поэтому, если другие буржуазные общества своими особыми путями и приходили к устойчивым буржуазно-демократическим институтам, это никогда не совершалось заимствованием американской буржуазной идеологической системы.

Сложная и «аморфная» конструкция данной системы предполагает и иные средства идеологического контроля, чем средства, которыми обладает целостная и жесткая система. В целостной и жесткой системе основным таким средством оказывается принудительная дисциплина идеологической организации. Механизмы давления со стороны массы приверженцев данной системы и конформизм к их мнению являются вторичными и производными. В «рыхлой» американской системе, наоборот, главную роль играет конформизм, а принудительная идеологическая дисциплина играет второстепенную и производную роль.

Но прочность идеологической системы проявляется прежде всего в том, как эта система обеспечивает такое идеологическое оформление социальных конфликтов общества, при котором эти конфликты не выходят за рамки основных ценностей данного общества и не приводят к революционной ломке социальных и политических институтов, т. е. канализируются в безопасное для существующего строя русло.

США — динамическое, бурно развивающееся общество, общество, в котором все время происходят изменения в расстановке классовых сил, отмирают старые и появляются новые социальные слои, быстро меняются условия жизни, следовательно, постепенно меняется само содержание социальных конфликтов. Для того чтобы основные принципы американского буржуазного строя при этом оставались неизменными, это общество (и освя-

щающая его идеологическая система) должно иметь как бы «защитные механизмы», «стратегии» гашения или канализации в безопасное русло этих конфликтов. Ряд таких «стратегий», «защитных механизмов», в которых основную роль играет опять-таки религиозная идеология, мы и пытаемся далее показать.

Прежде всего мы остановимся на двух способах «гашения», канализации социальных конфликтов в безопасное русло, которые связаны с их идеологическим оформлением как конфликтов между вероисповедными организациями или внутри них и которые находят свое разрешение в модификации вероисповедного учения в соответствии с американской буржуазной системой ценностей и в «подключении» вероисповедания к системе американской буржуазной идеологии. На протяжении американской истории круг включенных в американскую буржуазную идеологию вероисповеданий все время расширялся. Вначале это лишь группа протестантских вероисповеданий, затем «подключаются» католики, иудаисты, мормоны, «христианская наука», православие и ряд других вероисповеданий, ранее считавшихся «неамериканскими». Для того чтобы понять процессы этих «подключений», надо все время иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, хотя в любое данное время то или иное вероисповедание и может считаться «неамериканским» и «нереспектабельным», в американской буржуазной системе ценностей, включающей высокую ценность любой религии и свободу вероисповедания, не заложено никаких ограничений для расширения круга вероисповеданий. Во-вторых, американская буржуазная система ценностей и любая вероисповедная система соотносятся между собой так, что центр тяжести вероисповедной системы приходится на те проблемы, которые абсолютно безразличны американской буржуазной системе ценностей. Христианские вероисповедания различаются между собой разным пониманием «благодати», «спасения», «исхождения святого духа» и тому подобными вопросами, любое решение которых никак не может повлиять на функционирование американского общества. С другой стороны, политические и социальные проблемы с точки зрения логики любой вероисповедной системы, являющейся учением о «царствии не от мира сего»,— это всегда вопросы «периферийные». Поэтому сфера конфликта американской идеологической системы и систем ре-

лигиозных никогда не распространяется на центральные, основные пункты той и другой системы. Американское общество никогда не требует от религии отказа от основных для нее догматов — оно требует лишь отказа от придания этим догматам ценности высшей, чем ценности американского буржуазного общества, и некоторой незначительной модификации этих учений в соответствии с этими ценностями. Поэтому конфликт американского общества с вероисповеданием потенциально всегда разрешим, а идеологическое оформление любого конфликта как вероисповедного — наиболее безопасное для американского буржуазного общества.

Мы можем различать два типа вероисповедного оформления конфликтов (соответственно двум основным типам религиозной организации): а) конфликт американского общества и сект, разрешающийся в «обуржуазивании» сект и играющий громадную роль в гашении социального протеста самых низших слоев американского общества; б) конфликт американского общества и инонациональных церквей, разрешающийся в американизации церквей и сыгравший колоссальную роль в адаптации иммигрантов.

## 2. Американское буржуазное общество и секты

Ни одна страна в новое время не знала таких мощных сектантских движений, как США. Ни в одной стране причудливые и фантастические сектантские идеологии не приобретали такой важности, такой общенациональной значимости, как в США. Достаточно указать на мормонов, адвентистов, пятидесятников, свидетелей Иеговы, гремевших в 60-е годы «черных мусульман». США привлекают к себе всякого рода «пророков», вроде приобретающего себе сейчас множество сторонников корейца Муна, и сами для всего мира служат как бы рассадником сект. Вспомним, что и в Россию такие секты, как адвентисты, пятидесятники и иеговисты, были перенесены из США. Английский исследователь Б. Вильсон пишет: «Сектантские идеологии... были основной статьей американского экспорта, особенно после II мировой войны» (**203**; 230). В чем же причина столь большой значимости сект, какую роль играют секты в американском обществе?

Секта в собственном, узком смысле слова — это тот

тип религиозной организации, который был исходной точкой развития христианства, который затем повторялся и в древности, и в средневековье, и в новое время, дав начало разным движениям, никогда уже не достигшим того, чего достигло христианство: превращения в церковь. Организация секты — это организация нового, только что провозглашенного религиозного учения [19].

Сам факт появления нового религиозного учения определяет особенности организации — носителя этого учения. Во-первых, провозглашение нового учения подразумевает харизматический авторитет его создателя, который должен убедить людей, что он впервые в истории постиг истину или ему впервые была открыта вечная и абсолютная истина. Во-вторых, вера в только что обретенную спасающую истину подразумевает громадный энтузиазм, а энтузиазм и харизматический авторитет основателя исключают жесткую формализацию учения и организации.

Как это ни странно звучит, сам факт провозглашения нового религиозного учения подразумевает и некоторые черты этого учения. На первый взгляд содержание сектантских идеологий бесконечно разнообразно. Но, присматриваясь к ним, мы видим, что за этим бесконечным разнообразием скрывается одна схема, повторяющаяся с разными модификациями: то в ярких вариантах, где она выступает обнаженно, четко, то в «смягченных», завуалированных. Складывается впечатление, как будто разными людьми в разных вариантах, по-разному рассказывается одна и та же сказка или разыгрывается одна и та же драма [20]. И чем более независим от каких-

[19] В употреблении терминов «секта», «церковь» и «деноминация» в американской социологической литературе царит, на наш взгляд, удивительная путаница. Мы даем своё определение термина «секта», не полностью совпадающее со значением этого термина в ряде социологических работ, в которых иногда для обозначения того, что мы называем наиболее яркими и чистыми вариантами секты, употребляется термин «культ».

[20] При этом необходимо иметь в виду следующее. Если какое-либо философское учение можно излагать в большой степени абстрагируясь от личности и жизни его создателя и тем более от личности и жизни его последователей, то при изложении сектантских идеологий это невозможно. Сектантская идеология (и чем в более «яркой», чистой форме она представлена, тем больше это к ней относится) — не логически разработанное учение (такое учение присутствует лишь в зародыше), а как бы драма, в которой основатель секты и верующие играют определенные роли.

либо авторитетов, чем более «харизматичен» основатель секты, тем более жестко связанным он оказывается данной схемой. Что же это за схема и как факт провозглашения нового учения может определить его содержание?

Прежде всего, сам факт провозглашения нового учения, как мы уже говорили, подразумевает харизматический авторитет его создателя. Это аспект организации секты. Но это и важнейший пункт ее идеологии. Вера в то, что основателю открылась истина — краеугольный камень сектантской идеологии.

Раз она открылась основателю, из этого логически вытекает, что раньше ее не знали. Предшествующая появлению основателя эпоха должна оцениваться негативно, как эпоха страдания и заблуждения. И это тоже элемент идеологии секты, вытекающий из самого факта ее провозглашения. Очень трудно объяснить еще один элемент идеологии, который, однако, встречается всегда и, очевидно, имманентен сектантской идеологии. Он заключается в том, что негативно оцениваемой эпохе предшествует эпоха, оцениваемая позитивно. Сектантская иделогия мыслится всегда не столько как нечто новое, сколько как нечто восстановленное или как средство восстановления первоначального, позитивно оцениваемого состояния. Возможно, это связано со стремлением показать реальность того, что сулит основатель секты. Это не выдумки, ибо это *было*, а потом было *утрачено*. Но так или иначе это, очевидно, имманентный сектантской идеологии элемент.

Переход из хорошего состояния в плохое обычно связан с неким грехом, совершенным под влиянием враждебных сил. В «ярких» сектах это первородный грех или его «яркие» аналоги. В сектах «реформационных» это отступление от чистоты первоначального учения под влиянием неперсонифицированного зла — «мира».

Вера в то, что основатель провозгласил истину, подразумевает веру в какие-то доказательства, предъявленные основателем, доказательства очевидные и предельно убедительные, чудеса. Рассказ об этих чудесах также непосредственно входит в содержание идеологии. В «реформационных» сектах это просто указания на разные места Библии, ранее забытые или неверно истолкованные.

Но основателя не признают. Не признает никто, кроме немногих *избранных* (его и не могут признать, несмотря на всю очевидность его учения и его доказательства, ибо велика власть дьявола, и т. д.). Это просто факт, но этот факт одновременно есть элемент идеологии.

Однако некоторые его все-таки признают. И опять-таки это факт и одновременно элемент идеологии («немногие избранные»).

Основатель дает верующим средства спасения. Это и составляет содержание нового учения в узком смысле слова, то, что приносит основатель. Но оно немыслимо без всех прочих элементов. Это средства спасения в «загробном мире» и на «страшном суде».

Но одновременно он должен дать какие-то постоянные «эмпирические» доказательства истинности его учения, не связанные непосредственно с его личностью, «действующие» и после его смерти, которые одновременно есть доказательства спасения верующих.

Эпоха, открывающаяся с приходом основателя мыслится как «переходная». Опять-таки она иной и не может мыслиться. То, что обещает основатель, еще не реализовано, но он *уже был,* уже дал средства спасения.

Верующих в истину, провозглашенную основателем, угнетают и преследуют, не признавая того, что они избранные. Снова мы видим совпадение факта и элемента идеологии: действительно, их за избранных не признают и даже преследуют, но ведь так и должно быть, ибо в мире царствует дьявол, надо быть стойким...

Должно произойти радикальное изменение мирового порядка, мировая катастрофа,— тогда, как и обещано основателем, для верующих в него будет восстановлено некогда утраченное идеальное состояние, причем восстановлено окончательно, так что оно уже не будет вновь утрачено. Очень часто этой мировой катастрофе предшествует последний и тяжелый бой верных с силами зла, в котором верные побеждают с помощью Бога.

Все это можно записать как такой сюжет: 1) хорошее состояние в прошлом; 2) грех и переход к плохому состоянию; 3) плохое состояние, царство зла; 4) приход основателя; 5) основатель предъявляет доказательства; 6) ему не верят и его преследуют; 7) немногие, однако, ему верят; 8) он дает этим немногим средства спасения; 9) он дает им постоянные доказательства; 10) наступает новая, «переходная» эпоха; 11) верующим, спасенным

не верят и их преследуют; 12) «последний бой»; 13) мировой переворот, восстановление (окончательное) первоначального хорошего состояния. На первый взгляд это нечто вроде грубой схемы раннехристианской идеологии. На самом деле это отнюдь не так, ибо наиболее ярко воплощается данная схема как раз в тех учениях, которые отвергают христианство начисто, основатель которых сам ставит себя на место Иисуса Христа.

В «чистой», «яркой» форме сектантские идеологии встречаются в США очень редко. Это прежде всего отметающие христианство негритянские секты, например «черные мусульмане» на ранних этапах их эволюции. Вот идеология «черных мусульман», как она сложилась к 60-м годам и как она «раскладывается» по указанной выше схеме: 1) черная раса — изначальная и великая раса, когда-то господствовавшая над миром; 2) Аллах за грехи Якуба, великого ученого, естественно негра, который «вывел» расу белых недочеловеков, отдал черных под власть белым; 3) белые дьяволы угнетают черных; 4) сострадая черным, Аллах в виде человека Фарда сошел на землю; 5) он учил истине и совершал чудеса; 6) белые дьяволы преследовали его; он вернулся на небо; 7) но часть черных поверила ему; 8) он рассказал им об их происхождении и великом предназначении и научил правильному поведению, соблюдению разных обрядов, вернул им настоящие имена; 9) великая сила его учения видна прежде всего в том, что верующие полностью перерождаются, бывшие бандиты и падшие люди становятся чистыми, святыми людьми; 10) теперь уже не все черные безропотные рабы белых, есть и не признающие власти белого дьявола «черные мусульмане», но белые дьяволы продолжают господствовать над миром; 11) белые дьяволы с особым ожесточением обрушиваются на «черных мусульман», но те им не поддаются; 12) скоро предстоит последний бой черных с белыми, когда черные победят при помощи Аллаха, который для этого вновь сойдет на землю; 13) белый дьявол будет уничтожен и на земле воцарится черная раса.

Но таких сект, как «черные мусульмане», основатель которых выступает как бог или пророк[21], полностью отрицая христианство, очень мало. Сюда относятся, очевид-

[21] Как правило, теологический «статус» основателя становится предметом рефлексии лишь после его смерти. Часто он очень неопределенен — Бог, пророк, посланец Божий — кто-то очень великий.

но, «черные мавры», официально «Храм мавританской науки в Америке» (их основатель Дрю Али, согласно их вере, скоро должен воскреснуть, и верные ему постоянно караулят у его могилы) (**91**; 43)[22], секта «епископа Благодати», исцелявшего слепых и даже воскресавшего мертвых, под официальным названием «Объединенный дом молитвы для всех людей» (**92**; 22—23), секта также умевшего воскрешать мертвых «божественного отца» и ряд других сект. В этих сектах фантазия основателей необузданна. Они совершают чудеса, дают верующим в них также чудесные, магические средства[23], мир отвергается ими начисто, радикально. В их видениях им открываются картины его грядущей и скорой гибели от божьего гнева, очень подробные и яркие, и такие же яркие картины последующего «тысячелетнего царствия»[24].

---

[22] Черные мусульмане также признают Дрю Али, но лишь как «предтечу» Фарда (**91**; 43). Очевидно, такое «привязывание» к себе позднейшей сектой более ранней и сходной — характерный для сект бессознательный «прием». Сам Дрю Али считал националистического и религиозного негритянского деятеля Маркуса Гарвея своим предтечей (**92**; 48). Возможно, нечто подобное произошло и в древнем христианстве по отношению к иоаннитам.

[23] Кларк так описывает одно сектантское собрание. Проповедник говорит, что Бог открыл ему, что на данном собрании присутствуют пять грешников, для которых обращение именно на этом собрании — последний шанс, потом будет поздно. На предшествующем собрании ему также была открыта одна женщина. Но она так и не обратилась и, уходя с собрания, упала и сломала позвоночник. Далее он стал рассказывать известные ему результаты «обращений». Так, один человек неожиданно после обращения смог заплатить старый долг в 110 долларов, другой заработал 3 доллара и получил 2 доллара в подарок... и т. д. Собрание закончилось кошмаром всеобщего экстаза (**77**; 117).

[24] «Материал» этих видений и вообще сектантской мифологии поставляют и Библия, и современная жизнь. Данные современной науки и техники причудливым образом входят в эти мифологии. Так, основателю одного из новых пятидесятнических толков Р. Аллену было видение, описанное им в книге «Мое видение разрушения Америки», в котором ему было открыто, что США погибнут в результате войны с СССР от атомных бомб и «нервного газа» (**88**; 407), что будет началом мировой катастрофы, предшествующей «страшному суду». Атомная война фигурирует в эсхатологии Д. Джефферса, основателя «храма Ягве» в Лос-Анджелесе (**77**; 227), и в учении Р. Киннингера (Тайм, 1973, 13.III., 50—51). Среди адвентистов бытует мнение, что вся история грехопадения, искупления и т. д.— как бы драма, которая разыгрывается перед глазами жителей других планет с целью их поучения (**177**; 112).

Но, как правило, христианская традиция не отвергается полностью, а *дополняется.* Это автоматически означает «понижение» статуса основателя секты. Иисус Христос уже был, значит сам он — кто-то «поменьше». Тут может быть континуум разных «статусов» основателя, начиная от статуса, практически заслоняющего значение Иисуса Христа, кончая очень скромными.

Так, располагая секты в континууме от наиболее ярких, чистых форм до наиболее «мягких», сразу же за «антихристианскими» сектами, очевидно, будут стоять мормоны. Мормонская идеология как бы удваивает описанную выше схему. Признается Иисус Христос и Библия и соответственно эта схема присутствует, поскольку она присутствует в христианстве. Но основателю мормонов Д. Смиту явился ангел и открыл ему книгу, дополняющую (и заслоняющую) Библию, — «Книгу Мормона». Затем ему еще неоднократно являлись разные ангелы. Схема дублируется, как бы в один рассказ вставляется другой со сходным сюжетом. Такие, не отменяющие, а дополняющие Библию «откровения» основателю, не равному Иисусу Христу, но все-таки пророку, есть у адвентистов седьмого дня (откровения Елены Уайт) и в ряде толков пятидесятничества.

Значительно более распространен вариант сект, основатель которых, не претендуя на свое откровение, объявляет лишь, что он первый правильно уяснил истинный смысл уже бывшего и содержавшегося в Библии откровения. («Сюжет» опять дублируется, но второй, «вставной» рассказ представляет собой очень «смягченный» вариант первого.) Таковы иеговисты, считающие, что основатель их первый правильно уяснил смысл «Апокалипсиса», таковы «плимутские братья» и многие другие секты, ориентированные на восстановление первоначального христианского учения во всей его чистоте. Ряд из них признает не только христианство, но и реформацию, считая, однако, что она не доведена до конца.

Наконец, многие секты признают не только реформацию вообще, но и какой-то определенный тип реформации, считая, что в нем христианство получило истинное воплощение, но затем в результате неверного развития данного направления реформации истина вновь была утрачена. Здесь одна сюжетная схема как бы повторяется много раз во все более и более смягченных вариантах (схема Библии, затем схема, имплицитно содержащаяся

в протестантизме в целом, затем, например, в методизме, затем уже в данной «секте»). Здесь мы уже выходим за пределы сект. Это что-то «среднее» между сектой и тем типом организации, который господствует в Америке и о котором мы будем говорить в четвертом параграфе.

Таким образом, характер сект находится как бы в континууме форм — от наиболее «ярких», истинно сектантских, до «мягких», «реформационных».

В рамках этой схемы возможно множество модификаций. Какой-то «пункт» указанной схемы может быть представлен в очень яркой форме, а другие — в смягченных. Так, в «чистых», «ярких» сектах доказательствами истинности учения и спасения верующих, как правило, служат чудеса. Причем чудеса творятся не только основателем, но и его последователями. Это чудесные исцеления, глоссолалия, пророчества и т. д. В более «мягких» формах чудес нет, и доказательствами считаются лишь соответствие учения Библии и чистота жизни верующих. «Черные мусульмане» — «яркая» секта (основатель — Бог), но доказательства истины и спасения — моральные, чудес нет. Напротив, пятидесятнические секты — «библейские», ориентированные на восстановление истинного христианства, культа основателя у них нет (есть лишь довольно слабые культы основателей отдельных пятидесятнических толков), но доказательства у них чудесные — глоссолалия и в ряде сект — манипуляции со змеями.

Для каждой секты средства и доказательства спасения выступают в какой-то особой, своеобразной форме. Для адвентистов седьмого дня, например, средства спасения — строгое соблюдение субботы, а не воскресенья и ряд диетических табу (это было сообщено в видениях их основательнице Елене Уайт); для мормонов — соблюдение изобретенного Д. Смитом сложного магического ритуала, строгая иерархическая организация.

Мы здесь не можем описывать одну за другой сектантские идеологии. Но достаточно прочесть разные описания сект, например в таких работах, как работа Е. Кларка (77), чтобы убедиться, что все эти элементы в разных вариантах, в яркой, обнаженной форме или в скрытом виде присутствуют в любой секте[25].

---

[25] Существующие американские типологии сект (203; 38—45; 77; 11—25) очень не строги. «Типы» ниоткуда не выводятся, они берутся, если так можно выразиться, «на глазок», интуитивно. Принципы выделения типов различны. Сравниваются и типологизи-

Откуда же все-таки берется эта схема? Логическая связь ее элементов ясна. Ясно, что, если провозглашается абсолютная и спасающая истина, значит *до* этого ее *не* знали, *теперь* — знают, но *не все*. Ясно также, что, если очевидная истина не распространяется достаточно широко, значит есть силы, ей противодействующие, и ясно, наконец, что это — те самые силы, которые безраздельно господствовали до провозглашения абсолютной истины и т. д. Но если присмотреться к этой схеме более внимательно, мы увидим, что за данным *идейным* комплексом должен скрываться определенный *психологический* комплекс.

Прежде всего, сектантская идеология негативно оценивает ближайшее прошлое и современную эпоху. Степень негативности разная: от тотального отрицания мира, которым правит дьявол, — у «ярких», «чистых» сект, до недовольства некоторыми современными формами религиозной жизни — у «мягких», реформационных сект. И даже если допустить, что у принявшего эту идеологию человека «открываются глаза» и он начинает видеть зло в том, что раньше казалось нормой, невозможно представить себе принятие этой идеологии без предваряющего его явного или смутного, неосознанного недовольства действительностью. Поэтому секты, как правило, не распространяются в верхах общества, среди тех, кто имеет все основания быть довольным жизнью. Секты — в основном организации бедняков[26]. При этом чем «ярче» характер секты, чем более негативно она оценивает мир, тем более «низок» обычно ее социальный состав. Наиболее «яркие»

---

руются и только что возникшие секты, причем в этом случае рассматривается прежде всего содержание первоначального учения, и очень старые секты, уже не секты в собственном смысле слова; и в этом случае учитывается уже та трансформация, которую претерпела их идеология, причем трансформация эта может предельно удалить идеологию от ее первоначального содержания и придать ей формы, не свойственные в первоначальном варианте не только данной, но и любой секте.

[26] О социальном составе сект и их распространенности в низах рабочего класса см. § 3, раздел III. Есть, однако, ряд сект, распространенных в обеспеченных слоях (например, «Христианская наука»). Но это секты а) с очень «наукообразной» идеологией и б) особо «сфокусированные» на проблемах болезней и их исцеления — проблемах, способных привести в отчаяние и богатых людей. Следует также иметь в виду, что в последнее время секты (например, мунисты) привлекают и «люмпенпролетаризирующуюся» молодежь — выходцев из «среднего класса» (см. § 5, раздел IV).

секты — это секты негритянской городской бедноты. Напротив, «реформационные» секты типа «учеников Христа» распространялись в среде фермеров — небогатых, но все же собственников.

Отметим также, что наиболее «яркие» секты, тотально отвергающие мир — это секты с наиболее мифологической идеологией. Это накладывает другое ограничение на принятие таких идеологий, логически не связанное с первым. При самом остром недовольстве миром образованный человек не станет «черным мусульманином» просто потому, что его сознание слишком демифологизировано для этого. Но то, что не связано логически, связано социально. Хотя прямой и однозначной связи между богатством, статусом и образованием в США нет (ни Никсон, ни Картер, ни американские миллиардеры не олицетворяют собой вершину американской культуры), однако наименее образованный слой более или менее совпадает с наиболее бедным.

Еще два момента говорят нам о безусловной связи принятия сектантской идеологии с уже существующим недовольством обществом и своим местом в нем. Это, во-первых, большое место, которое занимают в составе сект всякого рода физически и психически неполноценные люди — люди, естественно, наиболее остро страдающие в этом мире. Во-вторых, это связь распространения сект с социальной мобильностью[27] — в обществе немобильном, сословном низкий социальный статус не очень унижает личность, ибо ни в коей мере не связывается с личными достоинствами. Наоборот, в мобильном обществе перед человеком, оказавшимся внизу, встает проблема — найти такое объяснение своего низкого социального положения, которое не унижало бы его человеческого достоинства.

[27] Отмечено, что бурный рост сект возникает в момент перехода общества к большей социальной мобильности. Так, в России в эпоху крепостного права среди крепостных особого распространения сект не было, и крайне бурный рост сект отмечается в конце прошлого века. Сейчас бурно идут урбанизация и индустриализация, и, следовательно, рост мобильности в Латинской Америке, и туда с громадным успехом проникают из США пятидесятники, мормоны, адвентисты (203; 116). Большой рост сект наблюдается сейчас в Африке. Наиболее яркие, «чистые» формы сект распространяются среди черного населения США не в период рабовладения, а после освобождения, особенно среди негров северных городов, выходцев с юга, людей, уже проникнувшихся стремлением к улучшению своего положения, но не видящих для себя реального выхода (92).

И комплекс идей сектантских идеологий великолепно соответствует данной психологической потребности. Поэтому-то США, страна не только с относительно высокой степенью социальной мобильности, но и страна, система ценностей которой делает из мобильности и долг, и заслугу, утверждая «равные возможности», подвергает своих бедняков колоссальному унижению, и поэтому-то в ней сектантский комплекс идей воспроизводится вновь и вновь.

Но секты не просто выражают смутное уже существующее недовольство и не просто обосновывают его. Такое простое выражение и обоснование лишь усугубило бы психические муки униженного и недовольного человека. Они еще и указывают выход, показывают путь избавления. И естественно, что чем более задавлен жизнью человек, чем меньше он видит реальных возможностей изменить невыносимую ситуацию, тем с большей радостью он хватается за средства *фантастические*. Сектантская идеология обещает ему, что если он будет верить и выполнять определенные действия, то после мировой катастрофы (а она будет очень скоро) его общественный статус будет изменен. «Тысячелетнее царство Христово» и другие аналогичные образы идеального мира, долженствующего наступить в недалеком будущем, это, по сути дела, образы общества с фантастически перевернутой системой статусов. Богачи, образованные, красивые и т. д., все те, кого сектант ненавидит и кому он завидует, окажутся «на дне» — в геенне огненной. А сами сектанты, сейчас презираемые люди, униженные и несчастные, будут на вершине славы, одесную Бога.

Но секта делает еще больше — она не только обещает, что статус будет изменен, если вы будете выполнять определенные действия, она еще и говорит, что, поскольку вы их уже выполняете, он фактически изменен уже сейчас. Вы — избранный. Мир этого не признает. Но для Бога, на самом деле, современная «элита» — это «псевдоэлита», это отбросы, истинная «элита» — вы. И хотя мир это не признает, сами-то вы это знаете[28]. И тому есть

---

[28] На первый взгляд совершенно необъяснимой чертой сект является то, что они чаще всего несегрегированны. Лидер «черных мусульман» Малькольм Икс пишет в своей «Автобиографии» про адвентистов, с которыми он столкнулся в детстве: «...это были самые дружелюбные белые люди, которых я когда-либо видел» (205; 17). Существуют не только в основном белые секты, среди членов которых

различные доказательства. Это могут быть, как у пятидесятников, чудеса, реальной пользы не приносящие,— глоссолалия и манипуляции со змеями. Но прежде всего — это та реальная польза, которую сектантская идеология приносит уже сейчас. То, о чем вы мечтали и чего достигнуть не могли, сейчас чудесным образом реализуется. Происходят чудесные исцеления. Бог посылает вам работу и т. д. Часто основным доказательством выступает то моральное перерождение, которое испытывает сектант: он бросает пить и курить, у него изменяются отношения в семье и т. д. И это уже не чудеса и не выдумки — это факты. Но этих фактов не могло бы быть без веры в секту, ибо только эта вера дала возможность изменить жизнь. Так сектантская идеология сама создает доказательства своей правоты. Вера вызывает реальные изменения в жизни, изменения в жизни «доказывают» истинность веры и укрепляют ее.

Таким образом, мы видим, что все логически связанные между собой «сюжетные» пункты сектантской идеологии связаны еще и психологически, что секта выполняет важнейшую для сектанта психологическую роль — она фантастически «переворачивает» социальные статусы и тем самым избавляет его от мучительного комплекса личной и социальной неполноценности.

Можно быть гегельянцем и не встречаться с другими гегельянцами. Здесь идеология и организация могут быть «разведены». С сектантской идеологией это невозможно. Она слишком «странная», слишком не принимаемая обществом и враждебная ему, чтобы человек один, без психологической поддержки других верующих, мог вынести ее бремя. Кроме того, в ней нет формализованного учения, которое легко можно почерпнуть из книг, и в ней учение неразрывно связано с коллективными действиями и с коллективными переживаниями. Это «драма», в которой основатель секты и ее члены играют определенные

---

есть и негры (как адвентисты, свидетели Иеговы), но и в основном негритянские секты, среди членов которых встречаются белые, как, например, секта «Божественного отца» (92; 64) и ряд пятидесятнических «толков» (167; 677). Это отсутствие расизма, вообще-то очень характерного для белых бедняков, может быть объяснено только тем, что вера в избранность, в свой фантастический «статус» настолько велика, что исчезает психологическая потребность доказывать за счет негра, что ты не на самом дне общества, что есть и ниже тебя.

роли[29]. Поэтому сектант не может быть один, он — член коллектива одинаково думающих с ним людей, людей, для которых он не «отброс общества», а «святой». Это дает спокойствие, «чувство локтя», силу, уверенность в себе, своей правоте, своей «избранности».

В каком направлении может развиваться секта и каковы движущие силы ее развития?

Секта не может не подвергаться радикальной перестройке после смерти основателя и первого поколения верующих, ибо в это время социальная ситуация секты радикально меняется. Ее единство уже не может поддерживаться колоссальным харизматическим авторитетом основателя и горячностью веры обращенных, которая, естественно, ослабевает у их детей, уже воспитанных в сектантской идеологии. Поэтому секта должна в какой-то степени упорядочить свою организацию и систематизировать свою идеологию, заменив харизму и энтузиазм идеологическим контролем организации. Но, хотя переход от харизмы к идеологическому контролю неизбежен, он может осуществляться в очень разных формах и направлениях[30]. Это различие форм и направлений институционализации секты связано с тем, какую стратегию избирает секта при решении стоящих перед ней проблем. Проблемы эти следующие.

Сектанты видят в обществе царство дьявола, а в самих себе — истинную элиту. Но, отвергая общество, сектанты все-таки находятся внутри него. Они ждут гибели богачей, но сами не могут не стремиться к деньгам. Они утверждают свой фантастический статус, но сами не могут не стремиться хоть как-то улучшить свой реальный статус. Они не могут полностью уйти в мир собственных грез и поэтому они вначале находятся в колоссальном конфликте с обществом. Равным образом, сектантское руководство стремится и к укреплению своей позиции в секте, своей власти над сектантами и к улучшению свое-

---

[29] Совершенно очевидно, что представленная здесь схема близка к структуре сказочного сюжета. В какой-то степени секта и есть «разыгрываемая» в жизни сказка.

[30] При этом, естественно, чем «ярче», «чище» секта, тем труднее ее путь к институционализации. Напротив, секта, образовавшаяся, например, в результате раскола методизма с целью восстановления его чистоты, может практически не иметь проблемы институционализации.

го общественного статуса. Быть удовлетворенными и не противоречить друг другу эти стремления могут лишь при превращении секты в господствующую церковь, а пока этот идеал не реализован (а в настоящее время он реализован быть не может), эти стремления противоречат друг другу, и того, кого сектанты признают вторым Иисусом Христом, не пустят пить чай ни в один приличный дом прежде всего именно потому, что его признают вторым Христом.

Таким образом, позиция секты в отношении общества противоречива. Сектанты и их руководство стремятся к вещам, противоречащим друг другу. И, следовательно, секта в процессе своей институционализации может избирать разные альтернативные стратегии, давая преимущество реализации одного или другого стремления.

Эти альтернативные стратегии следующие[31].

1. Стратегия изоляции, которая, в свою очередь, может быть представлена в ряде вариантов:[32]

а) Бегство и создание где-то в глуши своего общества и государства[33].

В истории США по такому пути пошла лишь одна секта — мормоны, предпринявшие героический «трек» на «дикий Запад» и основавшие свое теократическое государство в районе современного штата Юты. Посред-

---

[31] Теоретически мы можем указать на еще одну логически допустимую стратегию, которая тем не менее никогда не использовалась сектами США. При этой стратегии осуществляется попытка преодолеть зазор между фантастическим и реальным статусами посредством революционного переворота и установления монопольного господства секты. К такой стратегии прибегали в XVI в. анабаптисты в Германии, а в XVII в.— люди «пятой монархии» в Англии. В США к вооруженной борьбе — в ограниченных масштабах и в оборонительных целях — прибегали лишь в прошлом веке мормоны; смутные, скорее фантастические, чем реальные, идеи переворота были вначале у «черных мусульман». Для того чтобы появились такие планы, в целом противоречащие трансцендентной направленности любого религиозного учения, необходимы не только громадная горячность веры, но и колоссальная степень давления со стороны общества, которое не допускает права секты на существование,— ситуация, которой в США никогда не было.

[32] Следует отметить, что в ряде сект, особенно сект, основатель которых действовал долго и строил сам сектантскую организацию, пути изоляции рекомендуются им самим и сливаются со средствами спасения.

[33] Элемент этой стратегии присутствовал и в основании пуританских новоанглийских колоний, и в бегстве раскольников и сектантов на окраины России.

ством громадного напряжения, одним «прыжком» секта избавляется от всех проблем, связанных с ее взаимоотношениями с обществом, и превращается в церковь. Власть руководства при этом предельно укрепляется, и пошедшие по этому пути мормоны в ряде элементов своей организации напоминают организацию католицизма: избираемый пожизненно и имеющий право вводить новые догматы глава церкви — президент, назначаемый им высший избирательный коллегиальный орган. Для того чтобы секта пошла по этому пути, необходимо два условия: во-первых, большая степень давления со стороны общества. По отношению к мормонам такое давление было относительно велико в силу очень нехристианского характера их учения, и особенно — догматически принятого ими многоженства. Во-вторых, надо, чтобы было куда бежать. Во времена мормонского «трека» таким местом был дикий Запад. Но он очень скоро перестал быть «диким». И уже вскоре мормонов настигла волна американской колонизации и после недолгой попытки вооруженного сопротивления им пришлось прибегнуть к иным стратегиям выживания. Сейчас бежать некуда. Государств, относящихся к сектам более благожелательно, чем США, нет. Поэтому мормонский опыт больше не повторялся [34].

б) Смягченный вариант бегства — создание собственных поселков и пригородов возле больших городов. Такие пригороды организуют практически все американские секты [35].

в) Изоляция посредством усиления внешних признаков обособленности. При этом секта бежит от общества не территориально, а так сказать, психологически, создавая собственные ритуалы, обычаи и т. д., способствующие максимальному отчуждению сектантов от боль-

[34] В какой-то степени сходна с мормонским бегством эмиграция из США группы «черных евреев» (гарлемской негритянской секты) в Израиль (67; V). При этом церковь-государство не основывается на пустом месте, но черты церкви-государства фантастически приписываются реальному государству.

[35] В сектантских поселках может возникать тенденция к «коммунизму» — к общности имущества. Но, как правило, такой «коммунизм», даже если он вводится самим основателем, есть явление вторичное — средство сплотить секту и выделить ее от мира. Наиболее яркий и успешный пример такого рода «коммунизма» — германская секта хуттеритов, ответвление анабаптизма, «коммунистические» поселки которых существуют и сейчас в США и Канаде (203; 125).

шого общества. Наиболее яркие примеры такой стратегии изоляции: долго сохранявшиеся у квакеров отличия в одежде, манерах — отказ снимать шляпу, и языке («thou» вместо «you»), до сих пор сохраняемый переселившимися в США германскими сектами амишей и хуттеритов средневековый покрой одежды с крючками вместо пуговиц, попытка введения мормонами своего алфавита, культивирование «черными мусульманами» арабского, а «черными евреями» еврейских языков[36]. Вариантом этой стратегии является также наиболее характерная для ранних меннонитов (а сейчас для их консервативных групп) и для части «плимутских братьев» практика отлучений, когда малейшее доктринальное или культовое расхождение вызывает немедленный разрыв всяких связей — с «еретиком» нельзя вместе пить и есть, нельзя даже разговаривать.

2. Стратегия адаптации — вживание в американское буржуазное общество и «подключение» к системе американской буржуазной идеологии. Возможность такого пути коренится в психологическом воздействии секты. Секта, как мы уже говорили, успокаивает человека, внушает ему уверенность в себе. Сознание своей избранности и своей принадлежности к группе людей, признающих эту избранность, готовых всегда прийти на помощь, делает человека более стойким в борьбе с жизненными невзгодами, потенциально облегчает адаптацию к обществу и способствует вертикальной социальной мобильности.

Но дело не только в этом. Полностью отвергая общество, секта не может полностью отвергнуть общественную мораль. Противоречие сектантской морали с общественной, вроде отрицания мормонами моногамии, очень редки. Обычно сектантская мораль — это крайне ригористический вариант общественной морали. Общество порицается сектантами за то, что оно аморально по его же собственным, общехристианским и общечеловеческим стандартам (причем эта аморальность, как

---

[36] И при стратегии бегства, и при стратегии внутренней изоляции возникают квазиэтнические элементы сектантской общности. Ко многим фактам, не поддающимся классификации с точки зрения понятий «нация», «народ» и т. д., можно добавить, например, то, что секты амишей и хуттеритов, потерявшие все связи с Германией и живущие в США не ассимилируясь, говорят на диалекте немецкого и имеют свою особую одежду. Эта «этнизация» сект отражается и в их терминологии — «народ квакеры», «нация Ислама» и т. д.

правило, преувеличивается). Общество погрязло в разврате — от сектанта требуется целомудрие, в обществе царит пьянство — сектант не должен ни пить, ни курить и т. д.[37] Но строгое соблюдение подобного рода запретов предохраняет от полного падения и деградации. В результате социальный статус сектанта может меняться к лучшему: из люмпен-пролетария он превращается в мелкого буржуа, у него появляются какие-то деньги, хотя бы потому, что он не пьет (**167**; 720), у него стабильная семья[38]. Отношение к нему меняется и не только со стороны сектантов[39]. И все это мыслится как доказательства истинности сектантской идеологии. Возникает возможность некоторого изменения среднего статуса секты в целом.

Конфронтация с обществом ослабевает, идеология секты постепенно перестраивается. Сектантский идейный комплекс переосмысливается и отходит на задний план. Секта отказывается и от безоговорочного отвержения общества, и от возвеличения самое себя как об-

---

[37] Исследователь пятидесятничества В. Гаррисон пишет: «Когда пятидесятники, говорят, что „они отделяются от мира“, они обычно тут же перефразируют это так: „Мы не пьем, не курим, не гоняемся за женщинами, не тратим время и деньги на всякое безделье вроде кино“» (**167**; 322).

[38] Вот данные о типе семей нью-йоркских пуэрториканцев-католиков и пятидесятников (в %) (**167**; **316**):

| Тип семьи | Католики | Пятидесятники | Все |
|---|---|---|---|
| Нуклеарная семья (отец, мать, дети) | 48,7 | 51,7 | 51,3 |
| Неполная семья (только отец с детьми или только мать с детьми) | 27,5 | 5,7 | 20,9 |
| Большая семья (ряд поколений) | 17,5 | 28,6 | 20,9 |

О влиянии на стабилизацию семьи секты «свидетелей Иеговы» см.: 167; 713.

[39] У сектантов, как правило, хорошая (с точки зрения буржуазии) репутация как рабочих. Они не пьют, не участвуют в профсоюзах, не бастуют. И это помогает им найти работу. В. Гаррисон пишет, что нью-йоркские пуэрториканцы-пятидесятники, когда идут искать работу, берут с собой документ, свидетельствующий об их принадлежности к церкви (**167**; 318). О репутации в США «Свидетелей Иеговы» см.: **167**; 714. Внешне парадоксальным, но вполне объяснимым фактом являются похвалы «черным мусульманам» со стороны мэра города Чикаго Дж. Дейли, отнюдь не либерала и не борца за права негров. Мечты о гибели белой расы — мечтами, а на практике «черные мусульмане» не бунтуют, а прилежно работают и открывают лавочки (см.: Тайм, 1977, 10/III, 11).

щества немногих избранных. Она постепенно усваивает те ценности американского буржуазного общества, которые вначале были отброшены. Поначалу искусство, образование, развлечения, участие в политической жизни отвергаются и ставятся в один ряд с пьянством, развратом и курением, но затем постепенно эти ценности начинают «возвращаться»[40].

При такой трансформации секты, при таком пути ее эволюции сектантские лидеры не добиваются той степени господства внутри секты, которого они могли бы добиться, пойдя по первому пути: сектантская организация демократизуется, приближаясь по типу к организации «основных» протестантских вероисповеданий, но зато за счет проигрыша во внутрисектантском статусе они выигрывают в статусе общесоциальном. Подобно тому как секта начинает приближаться по своему учению и организации к «основному» вероисповеданию, статус ее лидера начинает приближаться к статусу конгрегационалистского или пресвитерианского пастора.

Секта утрачивает свое социальное лицо: она перестает быть организацией бедняков. В секту приходят уже и «респектабельные», богатые и культурные люди; часть бедняков «выбилась в люди», часть оставила секту, которая перестала удовлетворять их психологические потребности. Секта превращается в нормальное «респектабельное» вероисповедание. Такие «приличные» вероисповедания современных США, как баптисты, квакеры (сейчас к группе «приличных» вероисповеданий относятся уже и мормоны), когда-то были сектами бедняков. При этом, «покидая» низший социальный слой, секта оставляет за собой «духовный вакуум», который впоследствии заполняется другими сектами[41].

---

[40] См., например, анализ эволюции секты «Церковь Бога (Андерсон, Индиана)» в книге Ли (127; 196—198). Нечто подобное, но в очень своеобразной модифицированной форме происходит и с «черными мусульманами»: ликвидированы полувоенные формирования, особая одежда, в которой ходили женщины, идеологически же происходит процесс все большего сближения «черных мусульман» с «нормальным мусульманством» (Нейшн, 1977, 11/VI, 729).

[41] Основатель методизма Д. Весли писал: «Я думаю, что в природе вещей, чтобы ни один ревайвел религии не продолжался долго, ибо ревайвел религии с необходимостью производит трудолюбие и бережливость, а они не могут не произвести богатств. Но как растут богатства, так растет и гордость, гнев и любовь к миру во всех его сферах» (77; 18).

Описанные выше «стратегии», пути эволюции сект являются альтернативными в том смысле, что упор на максимальную изоляцию, на превращение в квазиэтнос исключает успешное вживание в буржуазное общество. Поэтому выбор стратегии всегда сопровождается борьбой и часто расколами, когда недовольные адаптацией создают свои «чистые», «ортодоксальные» организации, в которых усиливаются элементы изоляции. Стратегии могут сменять друг друга. Секта может пойти сперва по одному пути, потом по другому, причем, как правило, стратегии изоляции сменяются стратегиями вживания, а не наоборот. Так, мормоны вначале шли по пути квазиэтнической изоляции и создания поселений внутри страны, затем пошли по пути бегства и создания своего общества, затем — по пути вживания. Квакеры вначале активно шли по пути квазиэтнической изоляции и отчасти территориального обособления, затем пошли по пути вживания. Переход от изоляции к вживанию, однако, относительно легок только тогда, когда изоляция не зашла уж слишком далеко. Если какая-либо секта законсервировалась, как амиши или хуттериты, в квазиэтнос, сойти с этого пути уже очень трудно.

Возникает вопрос: с чем связан выбор того или иного пути? Почему мормоны пошли по пути бегства, а методисты и «ученики Христа» сразу вышли на дорогу адаптации? В какой-то степени это может зависеть от случайных обстоятельств. Например, мормоны могли бы и не совершить «трека», если бы на смену Смиту не пришла такая личность, как Янг, сумевший сплотить их и организовать переезд в Юту. Но в целом, на наш взгляд, преимущественный выбор той или иной стратегии определяется изначальными особенностями сект. Наиболее «чистые» секты — секты сознательно наиболее отдаляющиеся от христианства и объективно наиболее близкие к раннему христианству, распространенные в самых обездоленных слоях общества,— находятся в самом остром конфликте с обществом. Кроме того, это секты с очень аморфным учением и организацией, ибо когда сам Бог или пророк вместе с верующими, то учение и организация не фиксируются и могут подвергаться изменениям и дополнениям. Поэтому процесс институционализации для таких сект очень сложен, и они часто распадаются после смерти основателя. И поэтому для их выживания скорее пригодна стратегия

изоляции. Лишь после относительно долгого пребывания в изоляции, после институционализации в условиях изоляции, такие секты могут успешно, как мормоны, выйти на путь адаптации. Секты «реформационные», как «ученики Христа», не так уж разительно отличаются от «основных» вероисповеданий и не находятся в таком сильном конфликте с обществом, как секты первого типа. Поэтому они быстрее выходят на путь «вживания» и успешнее продвигаются по нему вперед.

Теперь мы подходим к ответам на поставленные в начале главы вопросы о причинах распространения и значимости сект и об их функциях.

Прежде всего, общество США создает крайне благоприятные условия для возникновения сект. С одной стороны, будучи обществом, где господствует культ социального успеха, оно подвергает своих бедняков и неудачников особенно острым психологическим мучениям, что создает почву для распространения сектантских идеологий. С другой стороны, ряд особенностей этого общества — общепротестантская традиция активности мирян и самостоятельных размышлений над Библией, традиция ревивализма, всеобщая распространенность религиозной символики, широкая религиозная терпимость — способствуют канализации социального протеста именно в русло *сектантства.*

Способствуя возникновению сект, эти же особенности американского общества способствуют и эволюции сект по пути адаптации, «обуржуазивания». Выход на этот путь, как мы уже говорили, облегчается или усложняется в зависимости от степени конфликта секты и общества, а степень, «размеры» этого конфликта определяются как особенностями секты (противоречием ее идеологии ценностям общества), так и особенностями общества. Например, конфликт общества и сект в царской России был максимальным в силу официального характера идеологии православия, и любые секты шли по пути территориальной или квазиэтнической изоляции. Наоборот, в США он минимальный. Общество относится к сектам, даже самым враждебным к нему, если можно так выразиться, бережно[42]. Лишь в крайних

[42] И это нечто большее, чем просто нейтральность государства в религиозных вопросах. Это именно крайне бережное отношение. Например, дети «свидетелей Иеговы» отказываются в школе салю-

и редких случаях демонстративного нарушения законодательства возникает конфликт, который ограничивается всегда лишь этим нарушением. Поэтому путь адаптации и «обуржуазивания» — это основной путь, столбовая дорога развития сект в США.

Между тем нельзя забывать, что в сектантских идеологиях находит выражение страшная ненависть к обществу. Перед воспаленным воображением сектантов проносятся картины гибели США, в том числе и гибели от атомной бомбы, и этими картинами *любуются*. Даже страшно подумать, к чему бы могла привести эта ненависть, найди она выражение не в сектантских мечтах, а в реальных действиях. Ведь секты — это одна из многих возможных форм выражения протеста. Другими такими формами может быть бандитизм, распространенный в США в основном в тех же социальных слоях, в котором распространены секты (альтернативный характер сектантства и бандитизма виден в том, что многие лидеры и рядовые члены «черных мусульман» — бывшие бандиты), и (что наиболее опасно для общества) политический экстремизм. Между тем, подталкивая своих бедняков к сектантской форме протеста, американское общество канализирует этот протест в наиболее безопасное для него русло, а своим «бережным» отношением к сектам оно превращает идеологическую организацию, возникшую как антибуржуазная и антиамериканская организация протеста, в инструмент усвоения американских буржуазных ценностей [43]. Пока сектанты опасны, пока они горят ненавистью, они далеки от политики. Секта адвентистов, ожидающая со дня на день гибели общества, требует от своих членов безупречной и бескорыстной работы на хозяев (**177**; 129). Иеговисты, также ждущие скорой гибели мира, запрещают своим членам участвовать в каких-либо иных органи-

---

товать флагу США (это идолопоклонство). Верховный суд запрещает принуждать их к этому. См. о законодательстве США, касающемся сект, статьи Л. Пффеффера и Д. Беркхолдера (167; 8—53).

[43] Йингер пишет: «Дайте банде или людям такого сорта, которых обычно привлекают банды, мечты и дисциплину, но мало надежды, и вы получите «черных мусульман». Вооружите их надеждой, и вы получите участников рейдов свободы. Но вы найдете мало участников таких рейдов среди практически безграмотных и глубоко фрустрированных жителей наших трущоб. Для них путь от банды до «черных мусульман» — уже достаточно большой путь» (206; 58).

зациях (167; 719). «Черные мусульмане» предаются мечтам о том, что Аллах даст вскоре черным власть над белыми, и не участвуют в движении за гражданские права. Когда же сектанты, проделав эволюцию в направлении адаптации, снова начинают голосовать, участвовать в профсоюзах и т. д., это *уже не те* сектанты, они уже не опасны, и их политическое поведение немногим отличается от поведения членов «основных» вероисповедных организаций.

## 3. Американское буржуазное общество и церкви

Про США можно сказать, что они — генератор и рассадник сект, однако США отнюдь не генератор церквей. США скорее, «приемник» церквей: иммиграция со всего мира завезла сюда буквально все христианские церкви, а также — иудаизм, буддизм, ислам, и все они прижились на американской почве. Эта «приживаемость» церквей, подобно частому появлению сект, говорит о том, что, очевидно, церкви, как и секты, для чего-то нужны американскому обществу, выполняют в нем какие-то функции.

Как при анализе роли сект, так и при анализе роли церквей, мы должны прежде всего ответить на вопрос: что означает употребляемый нами термин, в данном случае — «церковь»? Любые вероисповедные организации, в том числе и самые «яркие» секты, называют себя церквами, понимая под словом «церковь» союз истинно верующих. Но мы употребляем это понятие социологически, а не теологически[44]. Для его раскрытия лучше всего сравнить последовательно церковь с сектой. Перечислим по пунктам основные отличия секты и церкви.

1. Секта — организация нового, провозглашенного харизматическим лидером учения. При этом чем более учение новое, чем меньше основатель опирается на авторитет предшествующих религиозных деятелей и Библии, тем более «чистую», «яркую» форму имеет секта. Наоборот, церковь — это организация старая, устоявшаяся. Наиболее «чистые», «классические» церкви — католическая и православная — представляют собой результат эволюционного, ничем не прерывавшегося развития секты пер-

[44] В ряде американских работ термин «церковь» тождествен термину «деноминации» (например, у Н. Демерета (79)). Мы считаем необходимым «развести» эти понятия. О термине и понятии «деноминация» см. § 4 данной главы.

вохристиан, т. е. насчитывают двадцать веков существования.

2. Секта — организация меньшинства, *не* господствующего, а скорее преследуемого. Церковь окончательно формируется, став тотально господствующей в обществе идеологией, т. е. и идеологией большинства и идеологией господствующих классов. И хотя затем, при разных исторических переменах, она может вновь превратиться в организацию меньшинства, она и в этой новой ситуации сохраняет организационную и идеологическую структуры, сформировавшиеся в ситуации господства и «рассчитанные» на нее.

3. В секте господствуют харизматический авторитет и энтузиазм; учение, культ и организация в секте еще не сформировались, они неформализованны и аморфны. В церкви господствует бюрократическая иерархия, полностью выделившаяся из массы верующих, подчиняющихся устанавливаемой этой иерархией идеологической дисциплине; учение, культ и организация предельно формализованы и имеют догматическое значение. Чем более «чистую» форму являет собой секта, тем меньше в ней догматически определенного, и, наоборот, чем более «чистую» форму являет собою церковь, тем более жестко, догматически определены ее учение и организация. Лютеране могут перейти от епископальной к конгрегациональной форме устройства и радикально менять богослужение и оставаться лютеранами. В католицизме подобное невозможно.

4. Секта отвергает общество. В церкви идеологический комплекс, лежащий в основе «Нового Завета», отчасти отодвинут на задний план, отчасти переосмыслен в связи с тем, что церковь господствует в обществе социального неравенства.

Наряду с этими отличиями в идеологии и организации секты и церкви есть то общее, что отличает их от «основных» американских протестантских вероисповеданий и что делает и церковь, и секту в их *«чистых» формах* одинаково неприемлемыми для американского общества. И секта, и церковь, разными методами, но стремятся к тотальному контролю над жизнью верующих, и секта, и церковь нетерпимы к любым проявлениям инакомыслия.

Кроме того, церкви сформировывались и были господствующими в обществах с совсем иной социальной организацией, чем американская, и идеологии церквей во мно-

гом противоречат американской буржуазной системе ценностей.

Наконец, церкви для США инонациональны. Они связаны с иными национальными культурами и иным национальным патриотизмом. Организационно церкви подчиняются или интернациональному центру (Ватикан), или инонациональным центрам.

Подобно тому как секты мы можем расположить в континууме от наиболее «ярких» форм к «смягченным», приближающимся по типу к «основным» протестантским вероисповеданиям, так и церкви мы можем расположить в аналогичном континууме. Наиболее «яркими», «чистыми» церквами являются, несомненно, католицизм и православие, менее «чистые», «смягченные» формы дают те протестантские вероисповедания, которые стали господствующими, государственными и которые обладают относительно жесткой иерархической организацией — англиканство и лютеранство[45]. Еще более «мягкие» формы — пресвитерианство и голландское реформатство.

Эволюция церквей в США осложняется их специфическим иммигрантским характером, который предельно обостряет противоречие собственно религиозно-догматического и национально-культурного аспектов церковных идеологий. Что мы имеем в виду?

Церковь, господствующая в каком-либо национальном обществе, подвергается различным модификациям, приспосабливающим ее к национальной культуре данного общества. В сознании представителей данной национальности церковь сливается с национальностью (русский — православный, поляк — католик и т. д.), становится как бы элементом национального самосознания. Так как в США церкви иммигрантские, а иммигрант сталкивается с

---

[45] Термин «церковь» обычно употребляется лишь по отношению к христианским вероисповедным организациям. Но, строго говоря, в этом социологическом термине ничего специфически христианского нет. Все мировые религии начинали со стадии, похожей на стадию раннехристианской секты, и все они в ходе своей эволюции и превращения в господствующие в обществе идеологии решали схожие проблемы. Поэтому, очевидно, можно говорить о мусульманских, буддистских церквах. Особую форму идеологии и организации представляет собой иудаизм, который в ряде аспектов (крайне жесткая формализация доктрины и ритуала и нехаризматическое руководство), однако, приближается к «идеальному типу» церкви.

колоссальными психологическими и культурными проблемами адаптации, церковь в США начинает выполнять особые функции, которых она на родине *не* выполняла. Во-первых, церковь — аспект национальной культуры и символ национальности (удержание которого в отличие, скажем, от удержания политической лояльности родине не исключает американизации). Во-вторых, это островок «своих» в море «чужих», группа людей одного происхождения, веры и культуры, поставленных в схожие психологические условия необходимости адаптации к условиям США (**152**; гл. 8).

Для церквей с национальной, а не интернациональной организацией выполнение этих функций ведет к подчеркиванию на первых порах национального характера и сопротивлению всяким планам объединения с инонациональными церквами того же направления. Поэтому в США очень долго сохраняют самостоятельность церкви, не отличающиеся между собой ничем, кроме национального происхождения (лютеранские церкви: исландская, норвежские, шведские, финские, немецкие и т. д.)[46]. В церквах же с интернациональной организацией, члены которых, представляющие ранее мало контактировавшие национальности, в США оказались рядом, это ведет к напряжениям и расколам. В православии, в котором нет единого, догматически освященного центра, это привело к относительно быстрому распаду после 1917 г. церкви, многонациональной по составу, но управляемой русской, назначаемой Синодом, иерархией, на множество национальных церквей, находящихся в каноническом подчинении у разных патриархов[47]. В католицизме национальный состав особенно пестрый, а организация централизована, причем централизация эта имеет догматическое значение. Это вело: 1) к бесконечной борьбе различных национальных «партий» за командное положение в американской иерархии; 2) к осужденному Ватиканом плану организации в США национальных, а не территориальных диоцезов («кагенслизм»); 3) к расколу, сопровождающемуся возникновением новых, близких к протестантизму идеоло-

[46] Поэтому немецкие реформаты предпочитали сближаться и готовы были объединиться скорее с немецкими лютеранами, чем с голландскими реформатами (152; 229).

[47] Албанская православная церковь возникла в США даже до появления автокефальной церкви в Албании.

гий польской и литовской национальных католических церквей; 4) к организации приходов по национальному признаку при сохранении территориального принципа и организации диоцезов [48].

Наличие этих особых, не характерных для сект проблем усложняет общую и для церквей, и для сект проблему выбора одной из двух стратегий — изоляции и адаптации.

а) Разумеется, ни о какой территориальной изоляции церкви, подобной мормонскому бегству, речи быть не может — не для того совершалась иммиграция [49]. Но может быть изоляция духовная, связанная в национальных церквах с борьбой за сохранение национального языка, обычаев и т. д., в интернациональной католической церкви — с созданием колоссальной сети всех родов организаций — школ, колледжей, всех мыслимых видов добровольных обществ, целью которых является максимально возможное ограничение контактов католиков и некатоликов [50].

б) Путь адаптации означает усвоение американских ценностей, в том числе вероисповедной терпимости, демократизацию организации [51], освобождение от зависимости от инонационального центра, отказ от национального языка и самоидентификации. Это основной путь, столбовая

---

[48] До сих пор таких национальных приходов очень много. В 1959 г. в Чикаго их было 138 из 279 (43 польских, 27 немецких, 12 итальянских, 10 литовских и т. д.) (**194**; 114).

[49] Тем не менее у ортодоксов-иудаистов с их традицией гетто, есть тенденция и к территориальному обособлению. В этом отношении интересно их поселение в районе Вильямсбурга в Бруклине (**99**; 144).

[50] Сеть эта поистине грандиозна. Это 10 731 (данные за 1964 г.) начальная и 2477 средних католических школ, содержащихся на средства церкви, 300 католических колледжей, «ньюменовские центры» в некатолических колледжах и т. д. Количество же разного рода организаций буквально немыслимо, в их числе такие, как «Гильдия святой Апполонии» — для организации зубной помощи детям католических школ, Женский католический союз Техаса, Голубая армия Фатимской Мадонны — для молитв об обращении России и о мире и т. д. (**194**; 225). Несколько меньших масштабов, но аналогичные системы создали православные церкви и лютеране-ортодоксы.

[51] Как мы уже говорили в первой главе, демократическая организационная структура господствующих в Америке в предреволюционный и революционный период вероисповеданий сыграла громадную роль в становлении буржуазной демократии. Но уже функционирующая буржуазная демократия оказывает «обратное воздействие» на организационную структуру церквей.

дорога эволюции церквей в США. Но разные церкви выходят на него в разное время и развиваются в этом направлении с разной степенью трудности.

Естественно, с наибольшей легкостью адаптировались к американским условиям протестантские вероисповедные организации, наименее близкие к «чистому», «классическому» типу церкви. Лишь самые незначительные изменения, связанные с официальным признанием терпимости и принятые сразу после революции, потребовались для адаптации пресвитерианства (**110**; 260—264).

Одноразовую «революционную» ломку пережила после революции «запятнанная» лоялизмом англиканская церковь, которая сменила свое название на «американскую епископальную», отказалась от принципа государственной церкви, от главенства английского короля, добилась, получив наконец своих епископов, независимости от лондонского епископа и ввела систему конвентов с широким представительством и правами мирян, схожих с американским двухпалатным конгрессом (**110**; 200—210).

Большую сложность представляла собой адаптация иноязычных лютеранских церквей. Лютеранство скандинавских национальностей долгое время сохраняется как обособленные церкви, а в немецком лютеранстве идет ожесточенная борьба сторонников адаптации и сторонников изоляции, приведшая к серии расколов. Наиболее консервативную в сфере догматики и культа и наиболее национально-изоляционистскую позицию занимали обычно новые иммигранты, которые обнаруживали, что старая лютеранская церковь уже не немецкая, и создавали свои новые, ортодоксальные синоды, которые через некоторое время также подвергались американизации. Так как новые иммигранты селились обычно на более западных землях, то, как отмечают американские исследователи, чем западнее сфера влияния лютеранского синода, тем более он консервативен (**152**; 215)[52].

---

[52] Голландские реформаты догматически и организационно очень близки к пресвитерианству и конгрегационализму, но иноязычны. Процесс американизации также идет через расколы. Голландская реформатская церковь становится «Реформатской церковью в Америке» и тогда от нее откалывается «Истинная голландская реформатская Церковь», затем также отказывающаяся от названия «Голландская» и меняющая название на «Христианскую Реформатскую церковь» (152; 214).

Также через расколы и «волнами», соответствующими волнам иммиграции, шел процесс американизации иудаизма. «Древняя», колониальная волна иммиграции — это евреи-сефарды, приехавшие из Бразилии. Вторая — немецкие евреи, принесшие с собой идею реформы иудаизма и создавшие в США реформаторское синагогальное объединение, идеология которого представляла максимально возможное приближение иудаизма к либеральному протестантизму. Более консервативная группа создала другое, «консервативное» синагогальное объединение, куда вошли и наиболее американизировавшиеся представители третьей волны еврейской иммиграции — евреи из Восточной Европы. Но ортодоксальные представители восточноевропейского еврейства не могут найти себе место ни у реформаторов, ни у консерваторов и создают третье, ортодоксальное объединение. Самые крайние элементы рассматривают и его как недостаточно ортодоксальное и создают свои независимые синагоги (**106**; 186 и далее; **99**)[53].

Но, пожалуй, еще более трудно, чем процесс американизации иудаизма, идет процесс американизации самой «чистой» церкви с громадной централизованной интернациональной организацией — католицизма. Организационное выделение американского католицизма при догматическом значении централизации невозможно, а идеологическая адаптация крайне затрудняется этой централизацией и контролем Ватикана, который в конце прошлого века в связи с идеологической трансформацией американского католицизма был на грани объявления ереси «американизма» (**157**; 429—432). Процесс американизации католицизма, однако, идет, и его ярким внешним проявлением является избрание президентом католика Кеннеди, в политике которого никаких специфически католических элементов усмотреть не удается[54]. В последнее

---

[53] Процесс американизации иудаизма идет исключительно сложным путем в результате действия таких внеамериканских факторов, как психологическое воздействие гитлеровского геноцида и возникновение Израиля. Первоначально решительные противники сионизма — реформаторы постепенно переходят на сионистские позиции, они восстанавливают также ряд элементов традиционного иудаистского культа, от которых раньше отказались.

[54] Более того, возможно, боясь упреков в прокатолической политике, Кеннеди занял резко отрицательную позицию по отношению к попыткам католиков добиться финансирования католических школ. Пересмотр политики в сторону частичного удовлетворения требований католиков произошел при протестанте Джонсоне (Тайм, 1976, 25/XI, 49).

время этот процесс сливается с общим процессом трансформации католической идеологии и организации, начавшемся со Второго Ватиканского собора[55].

Схожие процессы происходят и в американском православии[56], и даже в буддизме японских иммигрантов[57].

О процессе американизации церквей можно сказать то же, что и о процессе обуржуазивания сект — он возможен, относительно легок и практически неизбежен в силу особенностей американской буржуазной идеологической системы. Хотя и иудаизм, и православие, и особенно католическая церковь встречали в американском обществе активное сопротивление и вся история американского католицизма связана с борьбой с антикатоличе-

[55] Быструю и парадоксальную эволюцию проделала Польская национальная католическая церковь. Эта церковь, выделившаяся из католицизма специально во имя утверждения польской национальности, создавшая польскую литургию, сделавшая святыми Мицкевича и Словацкого, сейчас переходит на английский язык и в костелах уже не «белый орел», а американский флаг. Эволюция этой церкви прекрасно разобрана в книге современного польского исследователя Х. Кубяка (120).

[56] Православные церкви США относительно рано и легко демократизировали организационную структуру, ставшую близкой к организационной структуре епископалов. Есть сильная тенденция к их организационному объединению в рамках США и выделению из инонациональных церквей. Так, в 1970 г. московский патриарх предоставил автокефалию (независимость) Православной церкви США (русской), признающуюся, однако, не всеми православными церквами. С начала 60-х годов существует объединяющая основные американские православные церкви Постоянная конференция канонических православных епископов, с конца 60-х годов — единое теологическое общество. В богослужении все больше употребляется английский язык (182; 43—44).

Вот яркий эпизод, иллюстрирующий этот процесс американизации православия. В 1968 г. греческая православная церковь США решила провести свой собор не в США, а в Греции для укрепления связей с родиной, поддержки угасающих традиций и т. д. Приехав в Грецию и столкнувшись с реальностью режима полковников и ставшей уже чужой культурой, члены собора фактически пришли к конфликту с греческими властями и церковью. Результат собора оказался противоположным предполагавшемуся: было решено ускоренно переводить богослужение на английский язык и активнее участвовать в жизни США. Американский епископ Яковос сказал по этому поводу: «Мы обнаружили, что то, что разделяет Америку и Грецию,— это не просто океан. Это способ мышления» (Тайм, 1968, 16/VIII, 42).

[57] Японские буддисты называют себя «Американской буддистской церковью», перевели службу на английский язык, установили днем богослужения воскресенье, создали свои воскресные школы и организацию бойскаутов (Тайм, 1962, 28/X, 32).

скими движениями, сами эти движения при всем их субъективном американизме оказывались в противоречии с такими основными, фиксированными в конституции принципами американского общества, как свобода и равноправие вероисповеданий и отделение религии от государства, а католики, напротив, апеллировали именно к этим американским принципам. Поэтому борьба за равные права сопровождалась американизацией, и триумф американского католицизма — избрание Кеннеди — есть одновременно триумф американской идеологической системы, сумевшей «одомашнить», американизировать католицизм.

И этот процесс американизации одновременно выполняет важнейшие функции прежде всего в адаптации иммигрантов. Американская «система ценностей» не предполагает отказа иммигрантов от такого важного элемента национальной культуры, как религия, как она не предполагает отказа сектанта от секты. И это облегчает процесс адаптации и усвоения американской системы ценностей, ибо религия остается как бы мостиком, связывающим иммигранта с прошлым; и сохранение старой церкви, и ее постепенная американизация, параллельная американизации самих иммигрантов, делают процесс более гладким, постепенным.

## 4. Характерные черты американской религиозной жизни

Мы видели, что американская буржуазная идеологическая система, американское общество как бы «переплавляет», «перемалывает» бесконечно возникающие в нем или проникающие в него первоначально враждебные или чуждые ему религиозные учения и организации, воспроизводя постоянно присущие ему черты религиозной жизни и «подгоняя» их под один общий тип. Что же это за тип и что за черты религиозной жизни?

1. Изначальной характеристикой американского общества был религиозный плюрализм. На протяжении всей американской истории этот плюрализм все время усиливался за счет образования сект, «привоза» иммигрантских вероисповеданий, расколов, а сейчас еще и за счет миссионерской активности восточных религий. В противовес этим усиливающим плюрализм факторам действует фактор экуменизма — объединения близких

вероисповедных организаций, о котором мы будем говорить в разделе IV, и сейчас в какой-то степени эти факторы уравновешивают друг друга. «Ежегодники американских церквей» обычно приводят данные о 250—270 «церквах», но многие маленькие секты и «церквочки» в них не фиксируются.

Но дело не в массе маленьких «церквочек», в которых состоит не такой уж большой процент населения (в 1956 г. в 176 из 258 вошедших в «Ежегодник» вероисповедных организаций было лишь 1,6% верующих — 127; 75). Дело еще и в том, что ни одна «церковь», ни одно вероисповедание не является ни численно, ни морально (по значению в национальной жизни и культуре) преобладающим. Такая ситуация в иных условиях могла бы быть чреватой взрывом (пример таких взрывов — Ливан и Северная Ирландия). Между тем в США, напротив, религиозный плюрализм — залог устойчивости общества, он носит, так сказать, принципиальный характер, утверждается системой государственной обрядности, на нем официальный штамп[58]. Это связано и с особенностями американской буржуазной идеологической системы — имманентными ей признанием высокой ценности религии, религиозной терпимостью и принципом отделения церкви от государства, и с особенностями самых американских «церквей», их организационной структуры и идеологии.

2. С самого начала американский религиозный плюрализм был плюрализмом относительно близких друг к другу вероисповеданий. Прежде всего они были близки друг к другу по своей организационной форме.

Основной, преобладающей организационной формой была представленная в наиболее ярком варианте в конгрегационализме организация, которая есть как бы не-

[58] В 60-е годы в США активно обсуждался и чуть не был принят «План Блейка» — план создания эклектической церкви, объединяющей все «основные» протестантские вероисповедные организации. Такая церковь, не уничтожая, разумеется, плюрализма (ибо ни секты, ни католики, ни иудаисты, ни православные в нее бы не вошли), во многом его фактически ослабила бы, ибо в такой «суперцеркви» объединились бы церкви — носители основной культурной традиции, охватывающие наиболее культурную и обеспеченную часть населения. План привел к бесконечным, но безрезультатным консультациям. Характерно, что одним из наиболее распространенных возражений против него было то, что «протестантизм силен плюрализмом».

что среднее между сектой и церковью — организация не харизматическая, с фиксированной конституцией, с демократическим контролем мирян над иерархией. Мы видели, что устойчивость этой формы связана с самой природой протестантизма, в котором есть большие внутренние преграды для превращения в церковь, и именно эта форма функционально связана с другими особенностями американской религиозной жизни, как они сложились перед революцией и поддерживаются и по сию пору. Так, и организация типа секты, и организация типа церкви *нетерпимы*, ибо в первой царит харизма и горячность энтузиазма, во второй — строго охраняющая свое монопольное господство иерархия. Лишь организация, где господствует рядовой мирянин — не горящий огнем только что обретенной веры энтузиаст-сектант и не профессионал, может быть терпима. И, следовательно, только при господстве такой формы религиозной организации может быть устойчивый, не чреватый взрывами религиозный плюрализм. И этот тип организации не только сохраняется в основных своих чертах в большинстве американских протестантских вероисповедных организаций, но и расширяет сферу своего господства. В этом направлении эволюционируют и организации сект, и американизирующиеся иммигрантские церкви, католическая — особенно медленно, болезненно и постепенно [59].

---

[59] В социологии религии И. Вахом и Д. Мартином (137; 78—79) обосновывается понятие «деноминации» как особого третьего типа вероисповедной организации (по отношению к выделенным Трельчем и Вебером типам секты и церкви). Этот термин с трудом пробивает дорогу, и социологи часто продолжают и сейчас называть организации этого типа так, как они сами себя именуют — «церквами». На наш, однако, взгляд, такое словоупотребление вносит путаницу, и понятие «деноминация» помогает ее избежать. Как нам представляется, типология религиозных организаций должна иметь следующий вид. Тип секты и церкви — это крайние точки эволюции и одновременно — крайние точки континуума, это как бы измерение религиозных организаций. Любая секта стремится проделать эволюцию по пути к церкви, но в большинстве случаев это не удается. Случаи квазиэтнической, частичной территориальной и любой другой изоляции секты — это суррогаты, эрзацы церкви, возникающие тогда, когда — или в силу наличия в обществе мощной церкви, или в силу высокого уровня секуляризации — превращение в церковь невозможно. Для обозначения таких случаев (о которых говорилось в § 1, данного раздела) пригоден термин «установленная секта», предложенный Йингером, или «институционализированная секта», предложенный Р. Робертсоном (170; 120—124). Между тем «деноминация» означает совершенно иное «изме-

3. С этими организационными особенностями связаны и идеологические особенности. В демократической организации «деноминаций» трудно установить жесткую идеологическую дисциплину и, следовательно, трудно выработать или удержать жесткую систему догм. Если это так, если идеология не фиксируется с догматической жесткостью, значит в такой организации могут относительно беспрепятственно совершаться процессы «внутренней секуляризации», что влечет за собой утрату значения догм и в конце концов — их исчезновение.

О процессах «внутренней секуляризации» мы будем говорить в последнем разделе. Эти процессы сейчас заходят уже очень далеко и в конечном счете, очевидно, чреваты глубоким кризисом всей американской идеологической системы. Отметим здесь лишь то, что эти процессы, на наш взгляд, идут в США медленнее, чем можно было бы ждать.

Очевидно, это объясняется тем, что в США религия является элементом американской буржуазной идеологии, причем эта идеология постулирует высокую ценность и равноправие всех религий. Это тоже своеобразная форма секуляризации, когда религия оказывается элементом более широкой системы и черпает силу не только сама из себя, но и из этой системы, и поэтому она задерживает движение секуляризации в других формах. Религия включена в более широкую систему, и есть вера в эту систему, отнюдь не являющуюся архаической, господствует всеобщее убеждение (подкрепляемое и современными работами философов, психологов и т. д.), что религия важна, нужна и в конечном счете научным истинам не противоречит [60],— все это в какой-то степени консервирует религию. Очевидно, поэтому после первоначальных успехов останавливается рост унитарианства в Америке, которое не выходит за пределы узкого интел-

---

рение», совершенно иную плоскость эволюции. Если первое измерение «секта — церковь» — это измерение религиозных организаций, соответствующих одному и тому же уровню секуляризации, то близость или удаленность от «деноминации» означает разные уровни секуляризации. Противоположностью деноминации будут и секта и церковь, которые в этом измерении рассматриваются как однопорядковые, как один тип.

[60] По данным Г. Ленского, в наше время не видят никакого конфликта между религией и наукой 54% католиков и 51% протестантов (128; 254).

лигентского круга. Очевидно, поэтому только в межвоенный период и послевоенный период преодолевается отставание американской теологии от европейской (и преодолевается во многом под воздействием европейских теологов и деятельности американизировавшихся иммигрантов, таких, как Тиллих). В США для развития теологии была слишком тепличная атмосфера, в то время как в Европе в XVIII—XIX вв. религия развиваясь отнюдь не в тепличной атмосфере, должна была в неизмеримо большей степени, чем в Америке, «опираться на собственные силы» и идти в ногу со временем. Если на религию нападают, защита ее требует интеллектуальных усилий, если она защищена извне, она впадает в интеллектуальную спячку [61].

4. На основе ослабления значения догм устанавливается религиозная терпимость. Эта терпимость, возникающая спонтанно, из внутренних причин, в дальнейшем все более усиливается, в том числе под влиянием американской политической системы. Эта политическая система могла возникнуть и может функционировать лишь при определенном минимуме религиозной терпимости, но, функционируя, она сама способствует поддержанию и усилению этой терпимости [62].

---

[61] Молодой Ф. Шлейермахер (под старость он стал догматичнее и пересмотрел свои взгляды) во многом, очевидно, может рассматриваться как предтеча современной теологии и как человек, во многом предугадавший ход религиозного развития — распад догмы и организации (о чем подробнее — в IV разделе книги), был в восторге от религиозной жизни в Америке, известной ему из вторых рук (53; 279), причем американский пример, очевидно, повлиял на его построения. Шлейермахер был в восторге от того, как мало в США значит догма, как велика религиозная терпимость, как легко возникают, распространяются и распадаются различные религиозные течения. Но в самих США не было религиозного мыслителя, осмыслившего эти процессы. «Идеологом» и осмыслителем американских религиозных процессов, происходивших в США «бессознательно», при забвении теологии (но не переосмыслении и поэтому часто при консервации архаических черт), выступил немец. И ясно почему. Книга Шлейермахера называется «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим». В США таких людей практически не было.

[62] Так как основные политические партии США разделяют американскую буржуазную систему ценностей и не основываются на вероисповедных различиях, система выборов является мощным средством, усиливающим религиозную терпимость, ибо кандидаты всячески избегают того, что может затронуть чувства представителей какого-нибудь вероисповедания. Знаток религиозного аспекта

Естественно, вначале она распространяется на близкие друг к другу протестантские вероисповедания, но затем и на католиков, иудаистов, православных[63]. Эта терпимость где-то уже переходит в крайне несерьезное и легкомысленное, с точки зрения европейца, отношение к вероисповеданиям, которые могут меняться американцами с поразительной легкостью.

Вот примеры религиозной истории двух нормальных американских буржуазных семей, ставших известными только потому, что они дали: одна — президента, другая — кандидата в президенты.

Дед Л. Джонсона вначале был баптистом, затем стал «учеником Христа», а затем кристадельфианином. Родители Джонсона, однако, были баптистами. Сам Джонсон стал «учеником Христа», хотя всегда ходил молиться в самые разные церкви. Женился он на епископалке, и его две дочери были епископалками, но одна из них вышла замуж за католика и стала католичкой (Тайм, 1964, 27/III, 30).

Отец Б. Голдуотера был евреем, иудаистом, но, уехав в Аризону, где евреев мало, в синагогу не ходил и женился на епископалке, ставшей затем пресвитерианкой. Брак состоялся в пресвитерианской церкви. Однако сам

---

американской политики П. Бланшар говорит, что существуют негласные правила поведения конгрессмена в религиозных вопросах: «Никогда, насколько это возможно, не позволять себе быть втянутым в голосование по какому-либо спорному религиозному вопросу; никогда не высказывать в стенах конгресса недружелюбие по отношению к какой-либо религиозной секте; при любой возможности восхвалять принципы и дела религиозных организаций; вступить в церковь, в синагогу, но не быть слишком явным защитником ее интересов...» (**61**; 94).

[63] В американской социологии религии существовала развитая В. Гербергом теория «тройного плавильного котла» (**106**; 40—58), согласно которой происходит постепенное отмирание вероисповедных и национальных различий внутри католицизма, иудаизма и протестантизма, но различия между ними сохраняются очень прочно и даже усиливаются. Католицизм, протестантизм и иудаизм образуют, таким образом, как бы три «поднации» американской нации. Герберг — иудаист, и не исключено, что эта теория служила бессознательному стремлению уравнять в значении, поставить на один уровень иудаистское меньшинство и протестантское большинство. Теория эта базируется на реальных фактах статистики браков. Однако дальнейшие и более тонкие исследования показали, что, хотя вначале отмирают психологические барьеры к браку внутри этих трех вероисповедно-национальных групп, затем постепенно, но неуклонно падают и перегородки между этими группами (**206**; 78—88).

он в христианство так и не перешел, и принадлежавшие ему магазины все же закрывались по субботам. Дети его — епископалы, и Барри женился тоже на епископалке (Тайм, 1964, 28/III, 44).

Причины перемен вероисповедания могут быть самые случайные: брак, переезд в город, где нет конгрегации данного вероисповедания, изменение социального статуса и переход в более респектабельную конгрегацию и т. д. Очень распространена перемена вероисповедания и среди духовенства. Вот данные, несколько устаревшие, но, надо полагать, принципиально сейчас ситуация такая же. С 1951 по 1955 г. пресвитериане приняли 972 пастора из других вероисповеданий, потеряли — 209. В 1930 г. конгрегационалисты рукоположили 96 пасторов, а приняли от других — 92 (**127**; 89—90).

Такие фантастические размеры религиозной терпимости — продукт развития уже XX в., но и в XIX в. европейские путешественники поражались американской религиозной терпимостью. Посетивший США английский ученый Ч. Лайел писал в 1845 г., что в США есть секта «ничегонианцев». «„Ничегонианцу" безразлично, посещает он баптистскую, методистскую, пресвитерианскую или конгрегационалистскую церковь и он часто склонен одинаково щедро оделять их все деньгами» (**66**; 154).

5. С этой терпимостью функционально связано наличие общей системы ценностей. Мы уже видели, что вероисповедания и эта система ценностей образуют как бы единую идеологическую систему и не догматы религии, а эта система в целом определяет поведение личности, является предметом веры. В массовом сознании религия выступает прежде всего как мощный символ этой системы[64], а религиозность — как приверженность данной системе, лояльность и респектабельность[65].

---

[64] Р. Нибур рассказывает, что один человек прислал ему проповедь своего пастора, сопроводив ее письмом, в котором писал, что эта проповедь лучше, чем вся заумь современных теологов, в том числе и самого Нибура, что в проповеди просто и ясно изложена суть дела. В проповеди говорилось, что в мире идет непримиримая борьба между христианством, которое учит, что государство должно служить людям, и коммунизмом, который учит, что люди — слуги государства (**154**; 177).

[65] Билл Грехем, призывая в своей книге «Мир в огне», к обращению и покаянию, упоминает как своих личных знакомых и истинных христиан Хаммаршельда (**101**; 17), Хемфри (**101**; 22), «одного сенатора» (**101**; 31), «одного из ведущих мировых математиков»

Один из ярких показателей того, что реально служит предметом веры,— нетерпимость, ибо в отношении того, во что человек действительно верит, он не может допускать терпимости и компромиссов. В каких же случаях средний американец проявляет терпимость, а в каких нетерпимость? Мы уже видели, что по отношению к вероисповедным различиям терпимость все время растет. Но это еще не значит, что нетерпимость вообще исчезает, она может перемещаться в другие сферы. Прекрасной иллюстрацией того, что является истинным предметом веры и куда перемещается нетерпимость, служит один социологический опрос. Был задан вопрос: «Будете ли вы действительно руководствоваться законом о любви к ближнему при следующих обстоятельствах: 1) если ближний принадлежит к другой религии: «Да»,— ответили 90%; «Нет»,— 5% (надо думать — члены сект и неамериканизированные члены иммигрантских церквей); 2) к другой расе: «Да»,— 80%; «Нет»,— 12%; 3) конкурент в бизнесе: «Да»,— 78%; «Нет»,— 10%; 4) член опасной политической партии: «Да»,— 27%; «Нет»,— 57%; 5) враг нации: «Да»,— 25%; «Нет»,— 63% (**106**; 89—90). Именно эта нетерпимость к тем, кто отвергает систему в целом, создает возможность религиозной терпимости, и именно на основе религиозной терпимости возникает эта нетерпимость, о социальных функциях которой мы будем говорить в дальнейшем.

6. В деятельности религиозных организаций, догматическая структура которых распадается, которые все более терпимы друг к другу, естественно, усиливается тенденция к подмене собственно религиозной деятельности деятельностью светской, политической, культурной и пр. Это четко фиксируется в последнее время социологией религии. Но это постоянная и необходимая черта американской религиозной жизни.

Сам факт освящения американской революции авторитетом религии говорит о возникновении такой тенденции, а в 30-е годы XIX в. Токвиль писал: «Американские проповедники беспрестанно переходят к земле и только

---

(**101**; 212), «одного из величайших мировых историков» (**101**; 33), У. Рейтера (**101**; 209), губернатора одного из штатов (**101**; 142), президента США (**101**; 172), цитирует Мини (**101**; 23), О. Бредли (**101**; 28) и т. д. Основной смысл этих ссылок, кроме личного хвастовства,— это утверждение респектабельности христианства и христианского характера респектабельности.

с большим трудом отводят от нее взор... слушая их, часто не знаешь, что собственно имеет в виду религия прежде всего — доставить ли вечное блаженство в будущей жизни или благоденствие в настоящей» (48; 429). До какой степени в сознании американского пастора его «светская» деятельность может вытеснить его собственно религиозные задачи, говорит следующее высказывание одного из видных пресвитерианских деятелей (он даже был в то время главой — модератором Нью-йоркского пресвитерия) Дж. Уотсона: «Я вижу цель своего служения в социальном действии, а не в проповеди и прочей чепухе, через которую мы проходили годы и годы. Сейчас нас человек волнует больше, чем Бог. Бог сам о себе позаботится» (Юнайтед Стейтс Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1970, 2/III, 44).

О социальной роли одного из выражений этой нерелигиозной активности — политической деятельности — мы будем говорить в следующем параграфе.

7. Так как церковь отделена от государства, религиозные организации добровольны. При крайне высоком значении религии и слабости и практическом отсутствии альтернативных религиозным целостных идеологических систем это означает ревивализм как принцип религиозной жизни. Мы говорили, что в американской религиозной жизни всегда были, а во многом сохраняются и по сию пору черты интеллектуальной спячки. Но эта интеллектуальная спячка сменяется временами лихорадочно активной деятельностью и эмоциональным кипением.

Периодические отходы от религии отдельных слоев населения США сменяются, если так можно выразиться, шумными возвращениями к ней. Отход от религии в этих случаях не сопровождается выработкой принципиально нерелигиозного мировоззрения, а означает лишь прекращение институциональной религиозности при сохранении ее глубокой психологической почвы, поэтому проповедники, которые организуют ревайвел, вполне могут заменить интеллектуальные аргументы эмоциональностью и даже театральными приемами [66].

Такие ревайвелы мы видим постоянно. В прошлом веке это серия достигавших грандиозных размеров ре-

---

[66] Знаменитый американский ревивалист конца прошлого века Ч. Муди говорил: «Не важно, каким путем вы доставите человека к Богу, важно, что вы его туда доставите» (108; 85).

вайвелов, прежде всего на западных землях, где неустоявшаяся социальная организация способствовала ослаблению и прекращению связей с деноминациями (188). Но ревивализм сохраняется и в наше время. Послевоенное усиление религиозности в американском «среднем классе» — это тоже ревайвел. Постоянные ревивалистские «походы» совершает знаменитый Билл Грехем. Сектантские движения вроде «черных мусульман» и распространившегося среди «хиппи» и близких к ним элементов движения «детей Христа» — тоже ревайвелы, происходящие в слоях, порвавших связи с официальной религиозностью, но не нашедших альтернативы религии.

8. Все это связано с практически всеобщим характером религиозности. Этот всеобщий характер поддерживается включением религии в американскую буржуазную идеологическую систему и прочностью самой этой системы. *Религия укрепляет американский строй, а американский строй укрепляет религию.* Дело не только в том, что государство нанимает капелланов в армию и конгресс, передает деньги религиозным благотворительным организациям и не берет налогов с сумм, пожертвованных на церковь[67]. Дело еще и в том, что религиозность входит составной частью в понятие «американского образа жизни». И как религиозное обоснование американской буржуазной системы ценностей придает дополнительные религиозно-символические значения американским идеологическим символам — флагу, конституции, гимну и т. д., так входящая в систему ценностей амери-

[67] Все это нарушение провозглашенного в первой поправке к конституции принципа отделения религии и церкви от государства. Отделение церкви от государства в условиях тотальной религиозности не может не нарушаться постоянно и ежеминутно. Но, так как это отделение зафиксировано в конституции, так как оно само «священно», оно должно также постоянно поддерживаться. Верховный суд без конца разбирает дела о неконституционности различных мер правительства и штатов, направленных на поддержку религии, и принимает разные хитроумные решения, пытаясь провести все время нарушаемую границу, за которой начинается государственное покровительство религии. Вот пример такого решения. В школах США принят такой текст клятвы, которую должны произнести все учащиеся: «Я клянусь быть верным флагу США и той республике, символом которой он является, единой под Богом, неделимой, предоставляющей всем свободу и справедливость». В 1957 г. Верховный суд признал такую клятву конституционной, если только против ребенка, отказавшегося произнести «под Богом», не применяется никаких санкций (**61**; 28).

канского буржуазного общества ценность религии придает дополнительное символическое значение любым религиозным актам. Если в свое время в России быть русским значило быть православным, то сейчас в США быть американцем значит быть неважно кем — православным, католиком, баптистом, квакером, иудаистом, но приверженцем какой-то религии — обязательно. Это аспект самоиндентификации, ответа на вопрос: кто ты?[68]

Отсюда и колоссальные цифры американской религиозной статистики.

95% американцев причисляет себя к какому-либо вероисповеданию (**106**; 59).

94% «верит в бога», процент наибольший среди стран христианской культуры. Вот данные двух межстрановых опросов:

Опрос 1948 г.

На вопрос: «Верите ли вы в Бога?» — в США «да» ответили 94%, «нет» — 3%. Меньший процент верующих дают европейские страны с традицией государственного, церковного протестантизма: Норвегия — 84% «да» и 7% «нет», Голландия — 80 и 14, Швеция — 80 и 8, Дания — 80 и 9 и совсем другие цифры дает Франция — 66% и 20% (**119**; 104).

Опрос 1976 г. (Паблик Опинион, 1979, III—V, 39).

Ответившие «да» на вопросы: 1. Верите ли вы в Бога? 2. Очень ли важны для вас религиозные верования? 3. Верите ли вы в загробную жизнь?

| | | | |
|---|---|---|---|
| Индия | — 98, 81, 72% | Великобритания | — 76, 23, 43% |
| США | — 94, 56, 69% | Франция | — 72, 22, 39% |
| Канада | — 89, 36, 54% | ФРГ | — 72, 17, 33% |
| Италия | — 88, 36, 46% | Скандинавские страны | — 65, 17, 35% |
| Австралия | — 80, 25, 48% | Япония | — 38, 12, 18% |
| Страны Бенилюкса | — 78, 26, 48% | | |

Лишь 0,1% американцев называют себя агностиками или атеистами (в американских опросах эти категории объединяются) (**175**; 231).

---

[68] В. Герберг рассказывает про рабочих автозавода — иудаистов. Они работали в иудаистские праздники и подвергались давлению со стороны рабочих — католиков и протестантов, которые требовали, чтобы те не работали, и говорили: «Евреи вы или не евреи?» (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1973, 4/VI. 57).

Чуть меньше половины американцев каждое воскресенье бывают в церкви. В 1976 г. раз в неделю церковь или синагогу посещали 42% американцев, что представляет собой некоторое падение посещаемости по сравнению с пиком, достигнутым в 1958 г., когда раз в неделю в церквях были 49% (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт 1977, 11/V, 54). Для сравнения: в Италии каждое воскресенье церковь посещают от 30 до 40% (**68**; 96), в Англии — 10—15%, в Норвегии — 5%, в Марселе и Тулузе — 11% (**204**; 286).

И отсюда же постоянство цифр религиозной статистики, которые на протяжении истории США не уменьшаются, а колеблются или даже растут.

Так, С. Липсет показывает, что процент лиц, являющихся приверженцами какого-либо из вероисповеданий, практически не меняется с 1831 г. — 90—92% (**130**; 162). Также относительно постоянна с 1850 г. и доля духовенства в населении — 1—1,3% на 1000 человек (**130**, 168).

Другие данные говорят о периодических, волнообразных приливах и отливах религиозности. Так, волнообразно колеблется процент еженедельно посещающих службу в церкви (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт 1977, II/IV, 54):

| | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1956 | 1958 | 1960 | 1962 | 1964 | 1966 | 1968 | 1970 | 1972 | 1974 | 1976 |
| 46 | 49 | 47 | 46 | 45 | 44 | 43 | 42 | 40 | 40 | 42 |

Некоторое падение процента посещающих церковь происходит за счет католиков. Общий кризис католицизма проявляется в США, в частности, в падении посещаемости церквей. Но, если учитывать лишь протестантов, волнообразное колебание еженедельного посещения церквей будет еще более очевидно. Вот проценты протестантов, посещающих церковь в течение недели (Паблик опинион, 1979, III—V, 34):

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1954 | 1958 | 1966 | 1970 | 1974 | 1977 | 1978 |
| 40 | 44 | 38 | 38 | 37 | 39 | 40 |

Считали, что религия теряет влияние: в 1937 г.— 49,9%, 1939 г.— 34, 1957 г.— 14, 1962 г.— 31, 1967 г.— 57% (**80**; 129), по другим данным считали, что религия увеличивает влияние: в 1957 г.— 69%, 1962 г.— 45, 1965 г.— 33, 1967 г.— 23, 1970 г.— 14, 1974 г.— 31, 1976 г.— 44% (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1977,

11/IV, 54). Верили в жизнь после смерти: в 1936 г.— 64%, в 1944 г.—76%, в 1961 г.—74%, (**80**; 127).

Один из показателей американской религиозной статистики — удельный вес членов церквей в населении — неуклонно растет (в 1850 г.—16%, 1860 г.—23, 1870 г.— 18, 1880 г.—20, 1890—22, 1900 г.—36, 1910 г.—43, 1920 г.—43, 1930 г.—47, 1940 г.—49, 1950 г.—57, 1955 г.—60,9 (**109**; 107), в 1962 г.—62%. Это, однако, объясняется, во-первых, ростом процента католиков, у которых членами церкви считаются все крещенные и, во-вторых, смягчением критериев приема в члены протестантских деноминаций[69].

Все эти черты религиозной жизни неразрывно связаны между собой. Не будь религиозного плюрализма — не могло бы быть терпимости, всеобщей абстрактной религиозности и т. д. Не будь демократической организации деноминаций — не происходило бы распада догматических систем и опять-таки не было бы терпимости.

Все эти черты — постоянные и устойчивые свойства американской религиозной жизни. Развитие идет в сторону все большего усиления этих черт, что, как мы будем пытаться показать в дальнейшем, в конечном счете ведет к кризису всей идеологической системы, но все эти черты в зародыше возникали еще до революции и сделали возможной американскую революцию в той форме, в какой она свершилась. И в обществе, созданном этой революцией, данные черты суть как бы параметры, в которых может существовать строй этого общества. В самом деле, этот строй может, как мы уже говорили, существовать лишь до тех пор, пока нет достаточно распространенных идей, ценность которых перевешивает ценность строя. Поэтому он не может существовать без минимума религиозной терпимости, если религии придается слишком большое значение, но не может существовать и тогда, когда ей не придается никакого значения и ее место занимают нерелигиозные формы

---

[69] Эти колебания очень важно все время иметь в виду, чтобы не принять временную тенденцию за тенденцию глубокую и постоянную. Так, приблизительно с 1957 г. все цифры религиозной статистики и данные опросов показывают падение институциональной религиозности и интереса к религии. Очень легко и заманчиво было бы сделать вывод, что начался отход американцев от церкви. Но в 70-х годах цифры вновь поползли вверх.

идеологии. Но такая ситуация подразумевает и все прочие, неразрывно связанные с ней черты религиозной жизни — господство организаций типа деноминаций, распад догматических систем и т. д.

Мы видели, как американское общество способствует выражению ряда своих конфликтов в форме конфликтов вероисповедных и как оно их разрешает, все время поддерживая определенные, необходимые ему параметры религиозной жизни. Но есть конфликты, которые не могут быть выражены в вероисповедной форме. Однако и эти конфликты необходимо ввести в такое русло, найти им такую форму идейного выражения, которые не колебали бы основ строя. В этой трансформации социальных конфликтов, которые не находят вероисповедного выражения, громадную роль играет также религия.

## 5. Социальная роль политической активности духовенства

Для США характерна высокая степень политической активности и очень сложная структура политической деятельности вероисповедных организаций и духовенства.

Прежде всего отметим, что политическая активность церкви потенциально или в какой-то минимальной степени присуща церкви всегда, поскольку у церкви и церковников есть свои особые задачи и интересы. Эта активность проявляется тем больше, чем менее церковь зависит от государства. Так, католическая церковь всегда была активнее православной, а православная церковь в России до создания Синода, естественно, была активнее, чем после. Отделение церквей от государства в США и система буржуазной демократии создают первую предпосылку для политической активности церквей.

Не все церкви США активны в равной мере, не все активны в одном направлении, сама природа их активности очень различна. Секты политически вообще не активны, и чем более «чистый» тип являет собою секта, тем меньше ее участие в политической жизни: сектанты не голосуют, в профсоюзах и политических организациях не состоят, в демонстрациях не участвуют. Иммигрантские церкви активны, как правило, только тогда, когда их побуждает к активности догма, прямые интересы церкви как организации или интересы их единовер-

цев и соплеменников за рубежом (как они эти интересы понимают).

В политической активности католической церкви громадное место занимает борьба против законов, облегчающих аборты, и за принятие законодательства, позволяющего государственное финансирование католических школ. Поскольку в США есть чуть ли не все существующие в мире церкви, самые разные международные конфликты оказываются перенесенными «внутрь» США и выступающими здесь в форме конфликтов между разными иммигрантскими церквами и давления этих церквей на общество и государство. Так, в деятельности иудаистского раввината громадное место занимает поддержка Израиля. Наоборот, духовенство арабских христианских церквей и мусульманское духовенство всячески поддерживает борьбу палестинцев. Очень бурную деятельность, направленную на поддержку Греции, греков-киприотов и константинопольского патриарха в их конфликтах с турками, развивает в США духовенство греческой православной церкви.

Такого рода активность принципиально отлична, скажем, от участия «белых» церквей в борьбе за права негров — участия, догматически не предписанного и прямых выгод для вероисповедной организации и ее членов не сулящего. Именно этот второй тип активности характерен для «основных», старейших американских протестантских деноминаций. Они все время занимаются самыми разными нерелигиозными политическими вопросами — рабочим законодательством, правами негров, самыми разными внешнеполитическими вопросами, которые ни в материальном, ни в догматическом плане их прямо не касаются [70].

Для американской политической жизни характерна одна постоянно присущая ей и на первый взгляд странная черта: во всех движениях, имеющих целью облегчение участи каких-либо угнетенных, неполноправных слоев населения, вообще в либеральных, прогрессивных

[70] Очевидно, можно сказать, что степень занятости такого рода вопросами является показателем «обуржуазивания» сект и американизации церквей. Так, безусловно, резко возрастает активность католического духовенства в вопросах, не связанных с прямыми интересами католицизма. Постепенно растет и активность православных. Один православный епископ уже был вместе с М. Л. Кингом в Сельме (182; 47).

движениях очень велик удельный вес духовенства старейших протестантских деноминаций США — епископалов, пресвитериан, конгрегационалистов, унитариев, квакеров, т. е. самых респектабельных элитных деноминаций, среди членов которых как раз меньше всего угнетенных и неполноправных. При этом мы можем отметить не только то, что удельный вес духовных лиц в таких движениях несоизмерим с их удельным весом в населении, но и то, что, как правило, социальная позиция церковников значительно «сдвинута» в либеральном, прогрессивном направлении по отношению к социальной позиции мирян данной деноминации. Д. Йингер на основании проведенных опросов пришел к выводу, что «наибольший контраст в экономических установках — не между деноминациями, а между духовенством и мирянами» (**207**; 157).

Это очень ярко проявилось в движениях 60-х годов, но эта особенность позиции религиозных профессионалов — характерная черта отнюдь не только 60-х годов, но всей американской истории. Достаточно вспомнить такие факты, как 1) роль пасторов и Лейнской и Оберленской семинарий в аболиционистском движении[71]; 2) движение «социального евангелия», его резкую критику капиталистического строя и поддержку рабочего движения; 3) неоднократное осуждение церковниками империалистических тенденций в политике США и мощную традицию церковного пацифизма[72]. В 50-е годы

---

[71] С. Мийякава отмечает, что антирабовладельческие, пронегритянские тенденции усиливались в отдельных вероисповеданиях по мере исчезновения сектантского духа, т. е. по мере «респектабельности», обуржуазивания вероисповедания. Он связывает это с появлением и усилением в таком вероисповедании слоя религиозных профессионалов, имеющих свои особые взгляды, особую позицию, противостоящую позиции мирян (**148**; 94—196).

[72] В XIX в. из среды духовенства поднимались голоса против войны с Мексикой, захватов Филиппин и Кубы. Рост пацифизма сменился с 1917 г. военным психозом. Но, хотя во многом это было сдачей духовенством своих позиций, в воинственности американского протестантского духовенства в 1917 г. было и много идеализма («последняя война», «война, чтобы положить конец войнам», и т. д.). После войны наступила мощная пацифистская реакция. В опросе, проведенном в 1931 г. 10 тыс. из 13 тыс., а в опросе 1934 г. 15 тыс. из 21 тыс. опрошенных пасторов заявили, что никогда, ни при каких условиях не одобрят войну (**140**; 361). Очень интересен опрос, проведенный Д. Йингером в мае 1941 г.: 24% пасторов безоговорочно высказались против войны; 56% согласились с такой формулировкой: «Христианин должен признать, что нация находится перед ли-

Национальный совет церквей Христа и верхушка «основных деноминаций» подвергалась ожесточенной атаке со стороны маккартистов за «мягкость к коммунизму» или даже «зараженность» коммунизмом (**190**; 461).

В 60-е годы эти особенности позиции духовенства проявились с особой силой прежде всего в громадной роли церковников (мы говорим здесь о белых, а не о негритянских церковниках, роль которых также колоссальна, но не нуждается в особом объяснении) в движении за гражданские права негров.

Приведем ряд фактов. Так, в июне 1961 г. в Алабаму отправляются автобусы с белыми и неграми для протеста против сегрегации в межштатских путях сообщения. Во главе — трое негров (из них один — пастор) и один белый. Белый — это У. Коффин — протестантский пастор, капеллан Йельского университета (Тайм, 1961, 21/VI, 15). В 1963 г. полицией было арестовано 283 демонстранта — белых и негров, протестовавших против сегрегации одного из парков близ Балтиморы. Среди них — 26 (чуть меньше 1/10) белых церковников, в том числе Юджин Блейк, крупный деятель пресвитериан, получивший широкую известность в США своим планом объединения протестантских церквей, У. Коффин, епископ епископалов Д. Корриген, раввин М. Либерман. Фотография арестованного Блейка обошла все журналы (Тайм, 1963, 12/VII, 17—18). Всего с января по октябрь 1963 г. было арестовано 200 церковников (Тайм, 1963, 4/X, 43)[73]. В Вашингтонском марше вместе с неграми

---

цом кризиса, с которым ей необходимо справиться, но его задачей остается проповедь прощения и любви»; 19% заявили, что, хотя вообще они — пацифисты, сопротивление необходимо, «чтобы остановить поток зла», и лишь 1% заявил, что перед лицом гитлеризма христианин не может быть пацифистом (207; 202). Рузвельту пришлось очень много и упорно обхаживать и уговаривать духовенство; и хотя большинство его одобрило войну, это большинство не было таким значительным, а одобрение таким единодушным, как во время первой мировой войны.

[73] Такие кратковременные аресты нельзя воспринимать слишком серьезно. Неудобства, причиняемые ими, и денежные штрафы, как правило, с лихвой компенсируются доставляемой ими рекламой. Но движение за гражданские права породило и пасторов-мучеников, отдавших свою жизнь за свободу негров. Так, в 1964 г. белый пастор пресвитериан Б. Клайдер, организовавший борьбу против строительства школ в Кливленде по плану, который должен был упрочить объективно существующую сегрегацию школ, гибнет: он лег на землю на дороге бульдозера и бульдозер переехал его (Тайм, 1964, 1/V, 14). После марша из Сельмы в Монтгомери расисты

участвовали сотни белых церковников. 7 марта 1965 г. алабамская полиция разогнала марш негров из Сельмы в Монтгомери. Мартин Лютер Кинг назначает на 9 марта новый марш. По всей стране белые пасторы и священники спешат в Сельму. Всего приехало, побросав все свои дела, 400 человек (Тайм, 1965, 19/III, 16—20). Можно привести еще множество примеров, говорящих об активном личном участии представителей духовенства в движении за права негров.

Кроме такого индивидуального участия, деноминации в 60-х годах принимали активное участие в борьбе и коллективно, организуя разного рода комитеты, бойкоты компаний, дискриминирующих негров, выпуская воззвания, петиции, уничтожая сегрегацию и дискриминацию в своих собственных организациях, демонстративно выбирая негров на ответственные церковные посты, собирая и распределяя среди негритянских организаций или какими-либо другими способами направляя на помощь неграм миллионы долларов[74]. Объединенная пресвитерианская церковь внесла даже 10 тыс. долл. в фонд защиты Анджелы Дэвис (Вашингтон Пост, 1971, 19/VI).

В вопросе о войне во Вьетнаме мы видим ту же картину. Широко известные у нас Берригены — явление отнюдь не единственное, хотя, может быть, форма, в которой выразился протест против войны, в этом случае наиболее активна и ярка. Так, церковь унитариев-универсалистов постановила в 1968 г. предоставлять лицам, уклоняющимся от военной службы, право «символического убежища» в своих молитвенных домах (Тайм, 1968, 18/VI, 48). С призывами немедленно прекратить войну выступили в 1965 г. Национальный совет церквей Христа, а в 1971 г. Национальная конференция католических епископов[75].

---

зверски избили молодого пастора унитариев Д. Риба, скончавшегося в больнице.

[74] Во всем этом усматривается та же закономерность — участие церковников в борьбе за права негров совершенно непропорционально их удельному весу в населении и их позиция значительно более «пронегритянская», чем позиция среднего белого. «Тайм» отмечает, что десегрегация в церквах все время идет «сверху» — от церковного руководства и по его настоянию к сопротивляющимся или, в лучшем случае, пассивным конгрегациям (Тайм, 1964, 4/XII, 59).

[75] Опросами конца 60-х годов было установлено, что 72% пасторов считали, что по вопросу о Вьетнаме их конгрегации занимают более «ястребиную» позицию, чем они. Среди католиков за уход из Вьетнама было 38% мирян и 48% священников (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1970, 23/III, 44).

Участие в антивоенных демонстрациях, организации разного рода петиций со стороны духовенства таких церквей, как Объединенная методистская или Объединенная церковь Христа носит по-настоящему массовый характер.

Обычно церкви воздерживаются от участия в избирательной кампании и официальной поддержки какого-либо кандидата. Но в 60-е годы один раз церкви решительно и единодушно высказались против кандидата в президенты, бросив свой авторитет на весы избирательной кампании. И этим кандидатом был Барри Голдуотер (Тайм, 1964, 9/X, 37).

Факты подобного рода можно умножать до бесконечности. Но, на наш взгляд, сказанного уже достаточно для определенных выводов. Мы видим, что «либеральный» сдвиг социальных позиций духовенства и критика ими социальных порядков и политики правительств — явления постоянные [76]. Можно сказать, что это закономерность религиозной и социально-политической жизни США.

Социально-политический либерализм духовенства имеет одну особенность. При всей своей страстной политической активности духовенство в некотором роде аполитично.

Это своеобразное сочетание аполитичности с политической активностью проявляется в следующем.

Во-первых, как близко ни подходит духовенство к созданию своей политической программы и платформы, это никогда не приводит его ни к созданию, ни даже к попыткам создания какой-либо специфически религиозной партии по типу европейских и латиноамериканских христианско-демократических партий. Д. Мейер показал,что логика «социального евангелизма» вроде бы толкала духовен-

---

[76] Естественно, что эта особенность позиции церковников осознается ими самими. Эта осознание нашло четкое воплощение в теологии Рейнгольда Нибура, оказавшей колоссальное влияние на американскую мысль. Он выдвинул идею отражения первородного греха в принципиальном несовершенстве и греховности любых человеческих институтов, требующих в связи с этим постоянной критики. Идея постоянной социальной критики нашла выражение и в ряде церковных документов. Так, в «Письме к христианской Америке»,— программном документе Национального совета церквей Христа, объединяющего все основные «респектабельные» протестантские деноминации, сказано: «Совет считает своей обязанностью возбуждать совесть нации... чтобы ни одна группа граждан не требовала себе постоянных прав и привилегий, которые она отрицает для других» (139; 495).

ство в этом направлении, но никакого решительного шага сделано не было (**140**).

Во-вторых, духовенство никогда не отождествляет своего дела с программой одной из двух партий и никогда не поддерживает безоговорочно одного из кандидатов против другого. Чаще всего оно вообще воздерживается от участия в избирательной кампании, но если, как в случае с Б. Голдуотером, осуждало одного из кандидатов, то одновременно воздерживалось и от восхваления другого кандидата[77].

Чем же объясняется эта своеобразная либеральная, активная и одновременно надпартийная и внепартийная позиция пастората?

В какой-то степени либеральная социальная позиция может быть объяснена более высоким культурным уровнем духовенства по сравнению с рядовыми верующими, следовательно, его более «открытым», демифологизированным сознанием, более критическим отношением к «светским мифам» буржуазной идеологии и частичным преодолением тех собственно религиозных догм, которые могут препятствовать интересу к социальным и экономическим проблемам. В этом отношении либерализм духовенства является аспектом более широкого явления, неоднократно отмечавшегося американскими социологами,— либеральных и часто даже леворадикальных тенденций, характерных для американской интеллигенции вообще (**129**; 298—307, гл. X).

Но это, безусловно, недостаточное объяснение. Во-первых, хотя есть прямая связь образования и секуляризации сознания, прямой связи образования с либерализмом все-таки нет. Образование обязательно расшатывает мифы и догмы, но может влечь за собой защиту консервативной позиции новыми, не догматическими средствами. Во-вторых, это не объясняет специфических активизма и надпартийности духовенства. Представители других интеллигентных профессий значительно чаще, чем церковники, бывают кандидатами, депутатами законодательных органов или в свите либеральных политических

---

[77] Еще Токвиль писал: «Я видел, что они (пасторы) заботливо отделяли себя от всех партий и избегали сближения с ними так старательно, как будто бы в этом видели личный свой интерес» (48; 243).

деятелей вроде Кеннеди. Но зато церковники активнее принимают участие в различных демонстрациях (в поддержку негров и т. п.).

Перебирая разные факторы, которые могут объяснить либеральную социальную позицию церковников, мы неизбежно приходим к вопросу о том, как влияет эта позиция на статус церковника, на его положение в обществе, на его карьеру. И тут мы обнаруживаем следующее: хотя организации деноминаций, из которых выходят либеральные церковники, устроены так, что роль мирян в карьере церковника очень велика; хотя миряне, среди которых громадную роль играют буржуазные элементы, настроены всегда менее либерально, чем церковники, а иногда и просто консервативно, в целом либерализм церковника не является препятствием для его карьеры[78]. Безусловно, консервативно настроенные буржуа-миряне предпринимают разнообразные попытки пресечь церковный либерализм (давление на выборах в руководящие органы, угроза лишить пожертвований и т. д.), но попытки эти всегда какие-то половинчатые, робкие. И дело не только в том, что, выбирая образованных, консервативные миряне, сами того не желая, выбирают либералов. Были случаи, когда очень консервативно настроенные миряне совершенно сознательно выбирали в руководство очень либерально настроенных церковников[79].

На наш взгляд, за этим стоит полусознательное понимание буржуазией, социальной элитой того, что при всех своих зачастую очень резких антикапиталистических выпадах церковный либерализм выполняет в целом какую-то полезную для буржуазного строя США, укрепляющую его функцию. Какая же это функция?

---

[78] Создается даже впечатление, что такие акты, как аресты за участие в демонстрации негров,— это нечто вроде шагов в карьере, акты, стоящие в одном ряду со статьей, напечатанной в известном журнале. Так, Ю. Блейк впервые выдвигается на общеамериканскую арену планом объединения церквей, выдвинутым в 60-е годы, затем арестовывается, затем становится главой Всемирного совета церквей.

[79] В книге П. Картера приведен следующий факт. Конгрегационалисты-миряне, стоящие в 30-е годы на весьма консервативных позициях, выбирали в «Комитет для социального действия» в высшей степени либеральных церковников. Глава этого комитета говорил: «Я никогда не чувствовал себя выразителем мнения большинства в церкви. Я был нанят как представитель Евангелия» (75; 177).

Рассмотрим прежде всего воздействие этой позиции на поднимающиеся на борьбу угнетенные слои. Если рабочие предлагают для разрешения трудового конфликта арбитраж видных церковников, а предприниматели от него отказываются, ибо заранее известно, что такой арбитраж решил бы дело в пользу рабочих; если негры узнают, что глава пресвитерианской церкви Блейк оказывается в тюрьме за нарушение порядка во время антирасистской демонстрации, то и те и другие уже не отождествляют церковь с капитализмом и расизмом. Если это так, то у них нет стимула идти мучительным и сложным путем к антиклерикальному мировоззрению. Они сохраняют религиозную символику (особенно это характерно для негритянского движения). Но ведь духовенство — группа, пользующаяся высоким социальным престижем в обществе в целом, а религиозная, библейская символика — общеамериканская, значит, угнетенные выступают уже *не против общества в целом*, а против *какой-то группы в обществе*, каких-то *частных* недостатков этого общества. Более того, они могут апеллировать к общеамериканским ценностям и «источнику» этих ценностей — Библии. И таким путем их движение неизбежно оказывается движением не революционным, а реформистским, движением в рамках строя, в рамках конституции, в рамках общеамериканских (буржуазных) ценностей. Таким образом, абстрактно-религиозная символика, сохраняемая движением угнетенных, неразрывно связана с оппортунистическим, реформистским характером этих движений. И одновременно апелляция к Библии, к общехристианским ценностям придает чисто реформистским, оппортунистическим требованиям и движениям характер «крестового похода». Черта американской политической жизни, впервые появившаяся в эпоху революции, сохраняется на протяжении всей истории США: для всех американских народных движений характерно несоответствие (с точки зрения европейского наблюдателя) между очень «практическим», реальным характером требований движений и их колоссальным эмоциональным накалом.

Способствуя канализации социальных движений угнетенных в безопасное оппортунистическое русло, церковный либерализм одновременно толкает буржуазию и правящие круги в сторону реформизма. Он способствует отказу от того недальновидного своекорыстия, которое, если

бы оно было идеологически закреплено, могло бы вести к моральному и социальному краху общества [80].

Теперь понятно и то, почему либерализм церковников не ведет к созданию собственных политических партий и к отождествлению ими своей позиции с позицией какой-либо партии или какого-либо политического деятеля. Такое отождествление означало бы, что социально-политический строй США *в целом* лишается религиозной санкции, что это строй нехристианский. Между тем даже самая резкая критика, но критика в рамках строя лишь укрепляет представление о том, что в конечном счете США — страна истинно христианская, страна, которая может грешить и заблуждаться, но которая все равно есть избранная Богом страна, как грешивший и заблуждавшийся, но избранный Богом Израиль. Таким образом, мы видим, что специфический и надпартийный тип либерализма церковников — неотъемлемый элемент американского буржуаз-

---

[80] Очевидно, мы можем говорить о том, что для представителя элиты психологическое значение критики его собственного своекорыстия со стороны либерального церковника в какой-то степени аналогично психологическому значению для посетителя ревивалистского митинга обличения его грехов ревивалистским проповедником. Буржуа в погоне за прибылью и социальным успехом неизбежно совершает поступки, которые им же, исходя из христианской морали, должны оцениваться как аморальные. Недаром американская художественная литература создала целую серию образов буржуа, пришедших в погоне за успехом к моральной дезинтеграции и краху. Но если даже буржуа не совершает прямо аморальных поступков, то аморальна сама логика капитализма, и у человека, живущего в богатстве, совесть не должна быть спокойна при виде трущоб, даже если он сам в этих трущобах прямо и не повинен. Ревивалистский механизм чисто личного морального перерождения здесь не спасает, ибо дело не в личном грехе — обмане или даже своекорыстии, а в «грехе» социальном. Но социальная критика либерального пастора может оказаться очень эффективной. Если она побуждает к каким-то уступкам «низшим классам», к благотворительной и социально-реформаторской деятельности, она тем самым снимает с представителя господствующего класса ощущение социального «греха», пустоты и бессмысленности его деятельности, способствует реинтеграции его личности, точно так же как обличение грехов ревивалистом способствует «обращению» и реинтеграции личности посетителя митинга. При этом как обличение грехов ревивалистом, каким бы суровым оно ни было, не может сводиться к утверждению неизбежности гибели грешника — ревивалист всегда должен оставлять место для возможности покаяния, так обличение «грехов» строя церковным либералом может выполнить свои функции, лишь если оно не доходит до утверждения абсолютной, принципиальной порочности строя и неизбежности его гибели: обличение должно оставлять возможность реформы.

ного общества, поддерживающий систему и связанный со всеми другими ее элементами. Он — средство укрепления всеобщей абстрактной религиозности, и он сам без этой всеобщей абстрактной религиозности немыслим. Он — средство поддержания специфически оппортунистического характера политической жизни, и он немыслим без такой политической жизни. Он — средство поддержания представления о США как особой, избранной стране, и немыслим без такого представления и т. д.

И как функционально он связан со всеми этими элементами, так генетически он связан с пуританскими доктринами подчинения социальной жизни «славе Божией» и «избранного народа», подразумевающими активность духовенства и его постоянную моральную критику всегда несовершенного общества, которое тем не менее общество «избранное», доктринами, сохраняющими свое значение и в секуляризованном варианте ставшими элементами американской буржуазной идеологии.

Политическая активность духовенства развивается в основном в либеральном направлении. Однако есть и консервативное, и даже реакционное меньшинство. Это меньшинство, политическая реакционность которого всегда совпадает с теологическим консерватизмом, представлена двумя изолированными друг от друга и разнородными силами.

Во-первых, это некоторая часть католической иерархии, сейчас в целом утратившей яркую политическую реакционность, характерную для 50-х годов — эпохи Спелмана и Кушинга. Во-вторых, это фундаменталистские группы, откалывающиеся начиная с 20-х годов от «основных» протестантских деноминаций и организовавшие «Американский совет христианских церквей» в противовес Федеральному, затем Национальному совету[81].

Эти группки отличаются паранояльным страхом коммунизма, проникшего, по их мнению, повсюду и агентами которого выступают и Национальный совет, и вашингтонские правители, и кто угодно. Заинтересованность либеральных церковников в реформах для них — забвение

[81] Между «основными» деноминациями и ожесточенным фундаменталистским меньшинством есть еще довольно значительный умеренно консервативный (и теологически и политически) «слой» деноминаций, яркие представители которого — южные баптисты и лютеране миссурийского синода.

истинной задачи церкви, задачи спасения душ, результат коммунистического влияния. Прогрессизм воспринимается ими как утрата христианской веры, веры в Страшный суд.

Если церковные либералы способствуют движению общества вперед в рамках строя и в условиях быстрого научного и экономического роста и бурных социальных изменений их преобладание функционально, то эти консервативные группки тянут общество назад. Но этим они также выполняют важную функциональную роль.

Во-первых, без этого консервативного идеологического балласта церковный либерализм мог бы зайти слишком далеко за пределы допустимого в рамках американской буржуазной идеологической системы, ибо наличие фундаменталистских и консервативных деноминаций — это всегда существующая возможность ухода к ним консервативных элементов [82].

Во-вторых, как церковный либерализм способствует абстрактно-религиозной окраске движений угнетенных и, следовательно, их оппортунистическому характеру, так церковная реакционность способствует фундаменталистской или абстрактно-религиозной окраске движений реакционных слоев, а также в некотором роде их оппортунистическому характеру. Если во главе рабочих мы видим американских профсоюзных деятелей, во главе негров — пастора Кинга, то во главе реакционных сил также выступают не фашисты, не какая-нибудь партия, имеющая свою альтернативную американскому строю модель идеального общества, а люди типа Уоллеса или Голдуотера, на знамени которых — верность той же самой американской конституции. Так как политическая активность духовенства — и «левая» и «правая» — не может, так

[82] Так, сейчас «основные» деноминации расплачиваются за свою чрезмерную либеральную активность в 60-е годы тем, что рядовые члены уходят в консервативные деноминации. С 1964 по 1974 г. в 4-х консервативных деноминациях членство возросло: в Ассамблее Бога — на 26%, у адвентистов 7-го дня — на 21%, у южных баптистов — на 12%, у лютеран-миссурийцев — на 9%. За этот же период в «основных» либеральных деноминациях членство упало: в Объединенной пресвитерианской церкви в США — на 8%, в Объединенной церкви Христа — на 8%, в Американской Лютеранской Церкви — на 4%, у епископалов — на 1%. Только у методистов членство возросло на 0,3% (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1974, 25/II, 54). Одновременно с этим либералы в «основных» деноминациях почувствовали, что зашли слишком далеко, «притихли», деноминации эти чуть «поправели», «линия выравнивается».

сказать, по определению, вывести его за пределы религии, то и те движения, которым церковники поставляют идеологические формулы, также не могут отказаться от религиозной символики, а это значит, как мы уже говорили,— выйти за пределы американской буржуазной идеологии.

Таким образом, и «справа» и «слева» конфликт вводится в рамки общехристианских ценностей и «законности», идеологически оформляется не как конфликт идеалов, конечных целей, а скорее как конфликт по поводу средств, конфликт «внутри» буржуазного мировоззрения.

## 6. Социальные функции нетерпимости к атеизму

Одной из особенностей массового сознания американцев, непосредственно вытекающих из природы американской буржуазной идеологической системы, является широко распространенная нетерпимость к атеизму. При всей аморфности и неопределенности американской массовой религиозности, при всей терпимости к любым религиозным различиям, к самым экзотическим и причудливым формам религий, американцы проявляют значительно больше терпимости к «Церкви Сатаны», чем к атеистам. Американская пресса ничего не говорит о том, чтобы появившихся в 60-е годы поклонников сатаны травили. Тон самой прессы по отношению к ним скорее иронический, чем злобный. А по отношению к группе атеистов, возбуждавших судебные процессы по поводу неконституционности ряда форм государственного покровительства религии — тон озлобленный и их травлю даже такой респектабельный журнал, как «Тайм», описывает с нескрываемым злорадством [83].

[83] Лидер небольшой, но активной группы атеистов («Общество свободомыслящих»), борющихся с нарушениями I поправки к конституции и с государственным покровительством религии,— миссис Меррей. Ее детей избивали более 100 раз, в ее доме били стекла, топтали цветы, присылали ей разные ругательные письма и даже присылали по почте ее фотографии, побывавшие в туалете. «Тайм» назвал ее «самой ненавистной женщиной Америки» (Тайм, 1964, 15/V, 33—34). Против нее возбуждали разные судебные преследования, и одно время вынудили ее бежать на Гаваи (Тайм, 1964, 3/VII, 66). В американских журналах сотрудничают прекрасные фотографы, способные найти такой ракурс и момент, что любой урод будет красавцем, а красавец — уродом. На снимках в этих журналах миссис Меррей — что-то вроде монстра из фильма ужасов. Снимки как бы говорят: «Вот какие монстры мешают нам спокойно верить в бога».

Более 80% американцев, по данным одного опроса общественного мнения, заявляют, что никогда не стали бы голосовать за кандидата в президенты — атеиста, каким бы человеком он ни был и какую бы программу он ни выдвигал (**61**; 120).

В исследовании нетерпимости американцев, предпринятом С. Стоуффером, приводятся следующие данные. На вопрос о том, позволили бы вы атеисту публично говорить против религии и церкви? «нет»,— ответило 60%, «да» — 37%; на вопрос: «Изъяли бы вы из библиотеки атеистическую книгу?» — «да», — ответило 60%, «нет» — 35%; на вопрос: «Позволили бы вы атеисту преподавать в колледже (не «научный атеизм» преподавать, а просто преподавать)?» — «нет»,— ответило 84%, «да» — 12% (**179**; 32—33). Как мы видим, степень нетерпимости колоссальная. И на первый взгляд она находится в разительном противоречии с принципами свободы и демократии, постулируемыми американской буржуазной идеологией. На самом деле, хотя логически здесь может быть противоречие, психологически и социально здесь противоречия нет, более того, одно предполагает другое.

Чем же все-таки объясняется эта нетерпимость и каковы ее функции?

Прежде всего отметим, что нетерпимость к атеизму сочетается с широчайшей религиозной терпимостью и этим идеологически и психологически принципиально отличается от нетерпимости, скажем, ирландского протестантского экстремиста, для которого «паписты» — не меньшее пугало, чем коммунисты, или испанского франкиста, ненавидящего коммунистов, но не любящего и протестантов. Здесь нечто иное.

Как мы уже говорили, «средний американец» не так терпим, как это может показаться на основании его религиозной терпимости. В отношении религиозных различий он ведет себя, как мог бы вести себя образованный европеец с секуляризированным сознанием, переросшим примитивные религиозные и идеологические мифы. Но «средний американец» отнюдь не находится на таком высоком уровне сознания. Просто в соответствии с особой организацией американской буржуазной идеологии, неотъемлемыми элементами которой являются признание равноправия и высокой ценности любой религии, «общерелигиозное освящение» этой идеологией и значительная степень «аморфности», допустимости «внутриидеологиче-

ских» различий, религиозная терпимость «среднего американца» — это терпимость к *«внутриидеологическим»* различиям. Его нетерпимость к атеизму — это нетерпимость к *чуждой* идеологии. Потенциал нетерпимости «среднего американца», возможно, не меньше, чем у испанского франкиста — католика, но распределяется этот потенциал иначе. Если абстрактно-религиозное освящение американской буржуазной системы ценностей в сочетании с требованием терпимости к религиозным различиям есть аспект американской буржуазной идеологической системы, а атеизм — знак, символ, аспект отрицания этой системы[84], то терпимость к религиозным различиям не исключает, а предполагает нетерпимость к атеизму, функционально связана с ним.

И эта нетерпимость к атеизму выполняет важнейшие защитные функции для американского общества. Именно потому, что это общество допускает значительную степень свободы, что оно допускает любое оппортунистическое движение, ставящее частные цели, достижимые в рамках американского буржуазно-демократического строя, движение, остающееся в русле американской буржуазной системы ценностей (и, следовательно, как символ этой системы ценностей сохраняющее, хотя бы в самой минимальной степени, религиозную символику, пусть даже предельно абстрактную), именно потому, что оно бережно относится к любым религиозным убеждениям, разделяющий ценности этого общества «средний американец» не может понять людей, выступающих против этого общества *принципиально*, людей, которые «и в Бога не веруют». Для него это не обычные, нормальные люди, а какие-то «исчадия ада», скорее всего, агенты иностранных разведок. И против таких людей, людей, имеющих свой позитивный социальный идеал, американское общество поворачивается иным лицом — не терпимым и «доб-

---

[84] Ясно, что настоящие принципиальные атеисты не могут разделять американскую буржуазную систему ценностей. Атеистическое мировоззрение — это мировоззрение, отказывающееся от всякой мысли о загробном воздаянии, и следовательно (это закономерно логически и психологически связанные вещи), мировоззрение, включающее идею построения идеального, счастливого и справедливого общества здесь, на земле. Как не может быть настоящей веры в социальный идеал, если сохраняется вера в бога, предполагающая релятивизацию всех земных ценностей и всякого социального идеала, так не может быть и атеизма без такого идеала (во всяком случае, атеизма как явления массового сознания).

рым» лицом, которое обращено ко всем церквам, сектам и всем тем, кто так или иначе апеллирует к «христианским ценностям» и «идеалам демократии», а лицом нетерпимым и фанатичным. Оно бросает против них всю свою мощь, мощь идеологии, подкрепленной авторитетом двухсот вероисповеданий, слитой с национальной историей и национальным самосознанием. Как лейкоциты бросаются на чужеродное тело, проникшее в организм, и окружают его, так ненависть окружает проникшую в американское общество «чужеродную» идеологию. Психологически ее носителям иной раз приходится хуже, чем тем, кто живет в условиях открытого идеологического террора. Толпа в США не будет бросать цветы тем, кого ведут на казнь прислужники «отчужденной» государственной власти,— она скорее растерзает тех, кого будут охранять стоящие на формально правовых позициях представители государственного аппарата [85]. Но в этих условиях государство не может удержаться на формально-правовых позициях. Как в условиях всеобщей религиозности нельзя строго соблюдать принцип отделения церкви от государства, хотя, как мы видели, всеобщая религиозность функционально связана с этим принципом, так в условиях всеобщей нетерпимости нельзя строго соблюдать правовые нормы буржуазной демократии, хотя опять-таки эта нетерпимость функционально связана с этими нормами. И те самые нормы и принципы, во имя защиты которых организуется травля инакомыслящих, постоянно нарушаются в ходе этой травли.

Разумеется, американское общество не находится в состоянии постоянной «охоты за ведьмами». Но существует постоянный высокий потенциал нетерпимости, который в любой момент может перерасти в истерию. Л. Харц пишет: «Каждый, кто наблюдает их (взрывы истерии.— Д. Ф.), не может не ощущать здорового уважения к динамиту, сокрытому под свободной и легкой поверхностью американского либерального общества» (**104**; 56). В книге Стоуффера раскрыта чудовищная, уму непостижимая картина травли коммунистов в период маккартизма. Это именно *истерия*, взрыв ненависти, пик (до какой степени

[85] Еще Токвиль писал: «Инквизиция никогда не могла помешать тому, чтобы в Испании не ходили по рукам книги, противные религии большинства. Господство большинства в Соединенных Штатах достигло большего — оно уничтожило самую мысль об их издании» (48; 208—209).

может дойти эта истерия, мы покажем в следующей главе). Этого не было раньше[86], и это спало позже. Но приведенные выше цифры, говорящие о нетерпимости к атеизму (меньшей, чем к коммунизму, но большей, чем к идеям национализации[87]) *не* связаны с истерией. Никакого особого наступления на религию в то время не было. А цифры эти — прекрасный показатель общего уровня нетерпимости к инакомыслящим, на основе которого возникают отдельные взрывы истерии по отношению к каким-то определенным, наиболее заметным и опасным в данный момент группам инакомыслящих, и цифры эти громадны.

Нетерпимость распределяется в разных социальных слоях неравномерно. Степень терпимости к инакомыслящим — это прямое отражение дедогматизации и демифологизации сознания, и естественно, что терпимость эта усиливается по мере увеличения основного фактора демифологизации — образования (**179**; 90). Напротив, нетерпимость тем больше, чем меньше образование. Но образование довольно тесно связано с богатством и высоким социальным статусом. Поэтому получается, что наиболее терпимы к инакомыслящим представители как раз тех слоев, которые гарантированы от принципиального и массового «инакомыслия» своим социальным интересом. Напротив, те, кто по своему социальному положению может быть склонен к «инакомыслию», одновременно в силу своего более догматического и мифологизированного мышления и колоссального давления американской буржуазной идеологии усваивают ее более догматично и более нетерпимы к «инакомыслию». Таким образом, нетерпимость сильнее именно там, где терпимость была бы наиболее опасна.

Потенциал нетерпимости, который находится в распоряжении американского буржуазного общества и который оно в любой момент может обрушить на головы «подрывных элементов» — это оружие, которого нет в боль-

---

[86] Так, в 1943 г., после Сталинграда, запретили бы выступить коммунисту по радио 20% американцев, в 1948 г. — 57%, в 1954 г. — 81% (**179**; 56).

[87] Стороннику национализации запретили бы выступать с речью 31% американцев, изъяли бы его книгу из библиотеки 35%, запретили бы преподавать в колледже — 54% (**179**; 29—30). Соответствующие цифры по отношению к атеисту — 60, 60 и 84% (**179**; 32—34), по отношению к коммунисту — 68, 66, 91% (**179**; 40—43).

шинстве европейских буржуазных обществ. И это, разумеется,— один из источников силы, прочности американского буржуазного общества. Но одновременно это и показатель его относительной слабости. Л. Харц пишет: «Американское либеральное общество включает в себя значительно меньше радикалов, чем любое другое западное общество, но истерия по поводу них разжигается больше, чем где-либо» (**104**; 286). Почему? Не только потому, что есть прекрасное оружие массовой нетерпимости, всегда готовое к бою.

Очевидно, еще и потому, что опасность, исходящая от тех, кого Харц называет радикалами, в США находится в ином отношении к их численности, чем в европейских буржуазных странах.

На наш взгляд, нетерпимость всегда свидетельствует о реальной опасности для идеологической системы, для строя, который освящен этой идеологической системой, исходящей от идеологии, по отношению к которой проявляется нетерпимость. Эта опасность для постороннего наблюдателя не всегда видна, и нетерпимость кажется просто следствием предрассудков, неверного понимания реального соотношения сил. Но, как правило, внутренняя логика системы, реагирующей нетерпимостью *правильнее*, чем логика наблюдателя, видящего систему лишь извне, не знающего ее внутренних механизмов и ее скрытых слабостей.

Какие же слабости скрываются за истерией по поводу небольших и вроде бы не представляющих реальной опасности групп? Американское общество «покоится» на связи национального, религиозного и буржуазно-демократического аспектов идеологии, на их отождествлении на уровне массового сознания. В этом залог его прочности. Но в этом же — и его слабость, если так можно выразиться, «ранимость». Ведь любой американец, если он не видит в американской конституции вершину человеческой мудрости, в американском социальном обществе — вершину прогресса; и если он — нормальный американец, не агент иностранной державы и не какой-то выродок, то самим своим бытием он разрывает эту связь, опровергает миф об «американском образе жизни». В других обществах есть традиция разного рода радикализмов. Каких только философий и «крайних партий» ни повидали за время своей истории французы! И это как-то релятивизирует идеологические противоречия: возникло стихий-

ное национальное чувство — «в конце концов все мы французы». Это чувство в трудную минуту может сплотить нацию, заставить на какое-то время забыть об идеологических разногласиях. Но в США этого нет. «Мы — американцы» — значит прежде всего «мы — приверженцы американского образа жизни». Поэтому инакомыслящий для буржуазного общества США опаснее, чем для других буржуазных обществ. И оно подвергает его такой травле еще и потому, что у него нет иных средств борьбы.

## 7. Религия и некоторые характерные черты американской политической жизни

Существует теснейшая и многообразная связь между характером американской религиозной и политической жизни, особенностями политических партий и организаций. Попробуем проследить эту связь.

Важнейшее отличие американских политических партий от европейских заключается в генезисе, способе возникновения партий. В США возникновение буржуазно-демократических институтов предшествует образованию партий[88]. Первое время эти институты есть, а партий еще нет. Партии возникают в ходе поляризации мнений внутри уже выбранных органов, затем вокруг этой поляризации (между Джефферсоном и Гамильтоном) кристаллизуется и поляризация мнений электората. Как показал Р. Гофштадтер (108), вначале появление партий мыслится чем-то неестественным и ненормальным, нездоровым, что во многом способствует разжиганию партийных страстей, ибо противники борются друг с другом, желая положить конец ненормальному явлению партийного раскола в стране. Однако эти партийные страсти все же не настолько велики, чтобы помешать мирному приходу

---

[88] Какая здесь связь с особенностями религии и секуляризационных процессов, ясно из предшествующего изложения. Выборность политических органов в США уходит корнями в институты колониального самоуправления и в выборную, «демократическую» организацию конгрегационализма и других протестантских церквей. «Непартийный» характер американской политической жизни в период составления конституции отразился, как мы уже говорили, на характере самой конституции, «не рассчитанной» на партийную борьбу. Особенности конституции, в свою очередь,— самостоятельный фактор, способствующий неидеологическому, оппортунистическому характеру партий и их слабой поляризации.

Джефферсона в 1800 г. к власти в результате выборов,— первый в истории случай мирного перехода власти от партии к партии в результате выборов[89]. Федералистская партия довольно быстро дезинтегрируется и на длительный период устанавливается практическое господство одной — республиканской джефферсоновской партии, внутри которой, однако, усиливается распад и фракционная борьба. И постепенно, медленно пробивает себе дорогу мысль, наиболее ярким выразителем которой был один из создателей второй двухпартийной системы (демократов-вигов) Вен Берен, что партия — явление естественное и нормальное, что, если есть выборы, не может не быть партий, что лучше, когда есть явно противостоящие друг другу партии, чем когда партий вроде бы нет, но зато есть бесконечная и неорганизованная, аморфная фракционная борьба. Вторая двухпартийная система рушится в результате раскола Юга и Севера, не совпадающего с партийной поляризацией. Старые партии разрушаются, и после гражданской войны устанавливается третья и последняя партийная система — демократов и республиканцев.

Итак, партии возникают после учреждения выборных органов, «вокруг» выборов и для выборов. В Европе таким путем из ставших массовыми партий возникли лишь старые английские партии — консерваторы и либералы (но уже не лейбористы)[90]. Большинство европейских партий возникло *до* возникновения парламентских институтов, и, когда возникает парламент, они приходят в него «извне». Очевидно, наиболее яркий пример диаметрально противоположного соотношения между партиями и парламентскими институтами являет Испания. В Испании еще не было парламента, еще не было выборов, но все партии уже были налицо.

---

[89] Второй страной, где совершился подобный переход, является Англия, где в 1830 г. кабинет Веллингтона пал в результате голосования в парламенте, а в 1868 г. правительство Дизраэли подало в отставку, не дожидаясь голосования в парламенте, сразу после поражения на выборах (108; 42).

[90] В Англии консерваторам и первое время либералам удалось подчинить себе новый электорат, созданный в результате расширения избирательного права, и стать массовыми партиями. Аналогичные партии в странах с иной культурной (и религиозной) традицией — консерваторы и либералы Румынии и Испании конца прошлого — начала нашего века не смогли подчинить «низы».

Различие в способе возникновения партий, связанное с различиями в религии и секуляризационных процессах, определило многие другие характеристики партий.

То, что выборные институты возникли в США до партий, и о партиях как нормальном и постоянном явлении в момент их возникновения никто и не думал, связано с большой степенью единодушия в американском революционном лагере. И хотя возникшая затем борьба джефферсониан и федералистов — самый ожесточенный момент в истории партийной борьбы в США, все-таки произошел мирный переход власти. Даже в этот период поляризация мнений между партиями была не такая уж большая. «Все мы республиканцы. Все мы федералисты», — сказал победивший Джефферсон.

Эта слабость политической поляризации сохраняется как характерная черта американской партийно-политической жизни на протяжении всей истории США. Она очевидным образом связана с особенностями американской религии и типа секуляризации.

Так, в европейской и латиноамериканской политической жизни большую роль играет наличие полярности: клерикализм, религия — антиклерикализм, секуляризация. Но в США такой поляризации практически *нет*. В США религия — секуляризована, а секулярная сфера освящена религиозно. Возможно, лишь какую-то слабую аналогию борьбы клерикализма и антиклерикализма являет собой защита государственного покровительства конгрегационализму в Новой Англии, а затем подчеркивание именно протестантской традиции у федералистов, затем вигов и республиканцев и, напротив, подчеркивание принципа отделения церкви от государства и равноправия всех религий у джефферсоновских республиканцев, затем у демократов[91]. Поэтому в США нет основания для таких пар-

[91] Сейчас крохотный след этой поляризации (имевшей определенное значение в ранний период американской истории, когда отделение церкви от государства в масштабах США было относительно недавним событием, а в Массачузетсе еще сохранялось официальное значение конгрегационализма) сохраняется в том факте, что протестанты голосуют скорее за республиканцев, а католики и иудаисты — скорее за демократов. Но демократы могут изображаться как антипротестантская партия, а республиканцы — как антикатолики лишь каким-нибудь бессовестным демагогом из противоположной партии. И те и другие — за отделение церкви от государства, за равноправие всех религий. И те и другие употребляют

тий, характерных для европейских и латиноамериканских стран, как разного рода «христианские» или «католические» партии (такие партии могут возникнуть лишь тогда, когда часть народа отошла от религии, когда религия признает, что она не охватывает все общество, и тогда, когда нет такого вероисповедного плюрализма, как в США). Но нет также основания и для партий — носителей традиций буржуазной просветительской антиклерикальной идеологии (итальянские «республиканцы», французские радикалы).

Европейские буржуазные революции, разрушившие мощные, имеющие глубокие корни «старые режимы», не смогли ни уничтожить полностью следы этих «старых режимов» в сознании, в памяти, ни ликвидировать всех поклонников этих режимов. Отсюда возникает дихотомия: консерватизм, аристократизм, монархизм — модернизм, буржуазный демократизм. В США нет «настоящего» национального феодального прошлого (а о том, какую роль в этом отсутствии феодального прошлого сыграли особенности религии, мы уже говорили достаточно) и соответственно нет основы для такой дихотомии и для партий типа монархических [92].

---

одинаковую общерелигиозную символику. Демократическую партию наряду с католиками и иудаистами поддерживают и ортодоксальные протестанты — южане.

[92] Точно так же как до предела ослабленную форму поляризации «клерикализм — антиклерикализм» можно найти в некотором различии в подходе американских партий к религии, так можно найти и ослабленную форму поляризации «консерватизм аристократизм — модернизм, демократизм». Довольно отчетливо она выступает в ранний период, когда степень политической поляризации была большей — в борьбе федералистов с джефферсонианцами, и сохраняется затем в борьбе вигов, затем республиканцев с демократами Севера. Демократы и сейчас скорее приверженцы welfare state, вмешательства государства в экономическую жизнь (в очень ограниченных масштабах) с целью помощи бедным и некоторого, крохотного перераспределения доходов, поддержки профсоюзов. Массовую поддержку демократам на Севере скорее оказывают рабочие и вообще небогатые люди, рассчитывающие на помощь государства. Республиканцы — за неограниченный простор частного предпринимательства. Их массовая поддержка скорее в буржуазной среде, вообще в среде людей, заинтересованных прежде всего в том, чтобы не давать государству денег на помощь беднякам. По данным опроса 1965 г., «своей партией» признали республиканскую 56% специалистов и бизнесменов и лишь 15% квалифицированных и 8% неквалифицированных рабочих. Напротив, 22% специалистов и бизнесменов и соответственно 59 и 62% рабочих признали «своей партией» демократическую (25; 187). Поляризация идет по той же линии, как и в

Равным образом в США нет характерной для большинства европейских стран полярности «космополитизм («западничество» в России, ориентация на Францию в Испании) — национализм». В США космополитизм — националистичен, национализм — космополитичен (а какую роль при этом играет религия, видно из всего предшествующего изложения). Поэтому в США нет и не может быть партий националистического типа [93].

«Неидеологичность», прагматизм политической жизни в США связан со слабостью политической поляризации и опять-таки — с особенностями американского варианта секуляризации и американской религиозной жизни.

Мы можем сказать, что американское буржуазное общество, не допуская идеологического выражения социального протеста в форме целостного нерелигиозного мировоззрения, обрушивая против носителей этого мировоззрения все свои идеологические и психологические ресурсы, производит над разными идеологиями как бы некоторую хирургическую операцию. Оно отсекает от религиозных идеологий (в процессе американизации церквей и обуржуазивания сект) их специфические социально-политические ценности, противоречащие ценностям американского общества, превращая их в идеологии, тождественные друг другу по своим реальным социально-политическим «выходам». Оно «отсекает» от социально-политических движений их общемировоззренческие обоснования, вернее, не допускает распространения идеологий, способных дать такое обоснование, и поощряет оппортунистические формы таких движений, не имеющие подобных обоснований. Получаются как бы «усеченные» религии, неотличимые друг от друга по социально-политическим «выходам», по воздействию на социально-политическую сферу, и «усеченные» полити-

---

Европе, но «расстояние» между крайними точками неизмеримо меньше.

[93] Опять-таки различие между демократами с их чуть более активной внешней политикой и чуть более либеральным отношением к иммиграции и ориентацией на не до конца американизированные группы иммиграции, с одной стороны, и республиканцами, опирающимися на «староамериканские» слои,— с другой, есть как бы слабое подобие европейской поляризации «космополитизм — национализм».

ческие организации, неотличимые друг от друга по своим общемировоззренческим основам [94].

И именно «частичный» характер американских вероисповеданий-деноминаций, не пытающихся полностью подчинить человека, с разложившейся догматикой, терпимых друг к другу, делает возможным «частичный», оппортунистический характер политической жизни, ибо «мощная» церковная религия неизбежно породила бы антирелигиозные формы идеологий, обладающих собственными позитивными социальными идеалами. Для становления таких идеалов необходим разрыв с религией, необходимо, чтобы решение экзистенциальных проблем, которое давала религия, люди стали бы искать в идеологии, выдвигающей земной социальный идеал. Но, чтобы порвать с религией, нужно, чтобы религия была мощной, догматической, сдерживающей развитие и диктующей свои законы.

И как слабость поляризации означает отсутствие четких социальных идеалов и способствует сохранению абстрактно-религиозного характера идеологии политических партий, так сохранение абстрактной религиозности означает отсутствие социальных идеалов и тем самым — слабость поляризации. Здесь функциональная, двусторонняя связь.

Слабость поляризации и неидеологический характер партийных различий неразрывно связаны с особенностями внутренней структуры американских партий.

Слово «партия», как и слово «церковь», иногда затемняет глубокие различия, существующие между различными, именующими себя так организациями. Церквами называют себя и пятидесятники, и пресвитериане, и католики. Так же партиями называют себя и крохотные экстремистские группы, и республиканская, и демо-

---

[94] В этом отношении нас не должен вводить в заблуждение эмоциональный накал американских общественных движений. Абстрактно религиозное освящение очень практических и узких требований, характерное для американской революции и ставшее постоянной чертой американской политической и духовной жизни, приводит к специфически американскому оформлению движений как своего рода «крестовых походов». Европейскому наблюдателю, читающему про громадные демонстрации с какими-либо в общем-то частными требованиями, все время кажется, что за этими требованиями стоит нечто большее, он все время ждет этого большего и обманывается.

кратическая партии США, и, скажем, фашистская НСРПГ. Очевидно, можно провести аналогию между типами религиозных и партийных буржуазных организаций. Там, где у истоков духовного развития нового времени — тотально господствующие церкви, буржуазные партии имеют тенденцию к движению от организации типа секты (разные крохотные экстремистские группки) к организации типа церкви (например, фашистские партии — те же экстремистские группки, но пришедшие к тотальному господству). Американские же партии, возникающие в условиях господства деноминации, сами по своему типу приближаются к деноминациям.

В самом деле, для организационной структуры этих партий не характерны ни харизматическое лидерство, ни тотальное господство иерархии — они организованы в соответствии с теми же принципами буржуазной демократии, в соответствии с которыми организовано общество и которые сами во многом вытекают из организационного устройства протестантских деноминаций. Власть партийных органов очень слаба и имеет тенденцию ко все большему ослаблению. Партийной дисциплины очень мало [95].

Как и для деноминаций, для этих партий характерно отсутствие четкой идеологии, поэтому они объединяют лиц с очень разными ориентациями. Как писал Ф. Энгельс, «в каждой из двух больших партий представлены в зависимости от местности совершенно различные группы и интересы» (17; 214) [96]. Такие партии не могут возбу-

---

[95] Например, в конгрессе процент голосований, когда 90% представителей одной партии голосуют «за», а 90% другой «против», совершенно ничтожен: между 1921 г. и 1948 г.— 17%, после 1950 г.— всего 6—7% (118; 116). Причем в сознании «среднего американца» партийная дисциплина оценивается скорее плохо, чем хорошо. В опросе 1966 г. с утверждением «депутат всегда, хочет или нет, должен следовать за партийными лидерами» согласилось всего 23% опрошенных, а не согласилось 63% (118; 7).

[96] Республиканская партия склонна к невмешательству государства в социальную и экономическую жизнь, это партия довольных своим положением бизнесменов, белых протестантов, староамериканцев. Демократы, более склонные к активному вмешательству государства, это в какой-то степени партия недовольных, прогрессистская партия, поддерживаемая профсоюзами, неграми, новоиммигрантами, католиками и евреями. Но это лишь нюансы в подходах к проблемам и лишь объективно сложившиеся, но непрочные и идеологически не фиксированные связи с группами электората. Именно

дить к себе настоящей преданности, не могут подчинить себе людей, сделать служение партии смыслом жизни [97].

Как и деноминации, партии терпимы друг к другу. Подобно тому как методисты давно уже не питают надежды сделать всех методистами, так и демократы не стремятся сделать всех демократами и установить однопартийную систему. Как деноминации, так и партии похожи друг на друга, различия между ними — в нюансах, то почти исчезающих, то усиливающихся.

С идеологической аморфностью партий функционально связана и двухпартийная система. Двухпартийность — очень устойчивая черта американской политической жизни, сохраняющаяся, несмотря на неоднократные попытки образования третьей партии, различные перегруппировки партий и периоды длительного господства одной партии. Чем она объясняется? Во многом она объясняется организацией выборов. В отличие от стран, где места в законодательных органах распределяются в соответствии с общим процентом полученных партией голосов, так что партия, которая не могла бы победить ни в одном округе, но получает свои один-два процента от общего числа избирателей, имеет парламентские места и может даже, вступая в коалиции, пробраться в правительство, в США округа выбирают одного депутата простым большинством голосов. Такая система не дает маленьким группкам пробраться в конгресс и к власти, и избирателю, который действительно хочет добиться своим голосованием каких-то реальных целей, голосовать за них невыгодно. Способствуя гибели слабых партий, такая система одновременно «сбивает» все политические силы в две большие коалиции, у которых

---

в силу этого демократическую партию могут поддерживать белые южане (и не только бедняки, но и южная олигархия) — ортодоксальные протестанты, склонные к расизму. Это явление сложилось исторически в результате массового отхода южан от республиканцев партии Линкольна. Но без крайней аморфности идеологии не могло бы быть противоестественного сочетания в рамках одной партии ортодоксальных протестантов с католиками и иудаистами, белых расистов с неграми, Уоллеса с Макговерном и Кеннеди.

[97] Характерно, что громадный процент избирателей во время выборов президента и депутатов в конгресс голосует в одном случае за представителя одной партии, в другом — за представителя другой (в 1968 г.— 54%); (118; 146). Опрос 1966 г. показал, что подавляющее большинство — 82% опрошенных — считает, что на выборах надо голосовать невзирая на партию (118; 7).

есть реальный шанс на успех. На это указывал Ф. Энгельс в письме к Ф. А. Зорге от 2.XII 1893 г., говоря об особенностях американской конституции: «...в силу чего каждый голос, не поданный за одного из выставленных кандидатов, считается как бы *потерянным.* А американец, как и англичанин, хочет оказывать влияние на свое государство и свой голос на ветер не бросает» (**19**; 149). Впоследствии эту же идею развивали Липсет и Сартори (**123**; 166)[98].

Но сами эти особенности конституции связаны с тем, что во время ее появления партий не было, почему и не могло возникнуть идеи пропорционального представительства партий. Кроме того, если бы возникшие затем партии воплощали целостные мировоззрения, то «непрактичность» голосовать за кандидата, который наверняка не пройдет, не играла бы большой роли: ведь чем сильнее мировоззренческое значение партии, тем скорее голосование будет носить «экспрессивный» характер. Голосуя за партию явного меньшинства, человек не столько стремится к воздействию на ход решений в парламенте, сколько «выбрасывает флаг», подтверждает свою преданность мировоззрению. Поэтому число «два» связано не только с нерезонностью голосовать за имеющих мало шансов кандидатов, но и с изначальным и сохраняющимся на протяжении всей истории США отсутствием достаточно мощных политических мировоззрений[99], имеющим

---

[98] Вместить все нюансы мнений в такой громадной и сложно организованной стране, как США, в две партии можно только за счет идеологической аморфности партий. Поэтому, способствуя двухпартийности, конституция способствует идеологической аморфности. Вообще «не рассчитанная» на партийную борьбу конституция является мощным «деидеологизирующим» фактором. Другой такой «деидеологизирующей» особенностью конституции является то, что в США сроки перевыборов громадного числа выборных должностей, существующих в этой стране,— разные, выборы удалены друг от друга во времени. Это приводит к тому, что партия не может сразу ни завоевать, ни потерять все командные посты. Если бы партии были полярны и идеологичны, такая система рухнула бы, но, требуя от партий умения «жить рядом и ладить» друг с другом, она сама препятствует идеологизации и поляризации партий.

[99] Возможно, поэтому именно двухпартийные системы господствовали в Англии (до дезинтеграции либералов и возникновения партии лейбористов), в Испании и Румынии при ограниченном цензом избирательном праве. В рамках узкого круга элиты поляризация, естественно, очень слаба. Системы выборов во всех этих случаях также основаны на принципе одного депутата, выбираемого большинством голосов в данном округе.

независимое от двухпартийности глубокое основание во всей идеологической системе американского буржуазного общества, в особенностях религии и процесса секуляризации.

И поэтому острота борьбы на американских выборах, на которых претенденты, как правило, имеют реальные шансы[100], связана с идейной пустотой этой борьбы.

Идеологическая аморфность, прагматизм и слабая поляризация политических партий ведет к тому, что может безболезненно осуществляться переход власти от партии к партии. Есть ритм американской истории — чередование пребывания у власти то более консервативных элементов — федералистов, вигов, республиканцев, то более прогрессивных — джефферсоновских республиканцев, демократов. Этот ритм аналогичен ритму истории различных европейских буржуазных обществ. И здесь и там развитие происходит как бы в ритме движения маятника, который то заходит далеко вперед, то откатывается назад. Но если продолжать эту аналогию, то различие — в амплитуде колебаний маятника. Мы уже говорили, что есть аналогия между движением от господства федералистов к Джефферсону с «восходящим» (от Мирабо к Робеспьеру) движением во французской революции. Но это движение — первая фаза движения маятника. Затем происходит «федерализация» победивших джефферсониан, их «поправение», достигнувшее максимума при Джоне Квинси Адамсе, затем вновь движение «налево» при Джексоне и вновь «направо» — поражение Вен Берена и победа вигов. Маятник начал работать. «Эра Рузвельта» — движение «влево», «эра Эйзенхауэра» — движение «вправо» и т. д. Сохраняется ли аналогия, например, с французской историей? Да. Движение к Робеспьеру — «восходящее» движение, движение «влево», к Карлу X — «вправо», от 1830 г. к 1848 г. — вновь «влево». Но «амплитуды» колебаний разные, ибо различна степень политической поляризации. Во Франции различие политических сил и партий так велико, что мирно

[100] Случаи, когда победивший кандидат в президенты опережает своего основного соперника на 10—20% голосов,— редчайшие случаи в американской истории. Иногда решение достигалось перевесом меньше чем в 1% голосов (в 1960 г. Кеннеди получил 49,7%, Никсон — 49,5%, в 1968 г. Никсон — 43,4%, Хэмфри — 42,7%) (118; 31).

они передавать власть не могут, а, придя к власти, делают все возможное, чтобы уничтожить противника. Движение идет от революции к контрреволюции и вновь к революции. Каждый раз, расправляясь со своими противниками и бескомпромиссно проводя свою идеологию, партия заходит «слишком далеко». И расплачивается кровью и мощным откатом в противоположную сторону. И хотя «колебания маятника» во Франции затухают, ритма постоянного мирного перехода власти от партии к партии нет до сих пор. И сейчас социальные и политические следствия возможной победы левых сил на выборах выходят за рамки современной социально-политической системы. В США такой ситуации не было никогда. Победа той или другой партии радикальных перемен не несет.

В США нет оснований для той пестрой партийной системы, которая характерна для европейских стран и связана с наличием в прошлом и настоящем целостных политических мировоззренческих систем, сменявших друг друга в борьбе за власть. Зато в США есть все основания для разветвленной системы организаций, преследующих какие-то частные цели и действующих на политической арене как «группы давления». Такой системы нет ни в одной европейской стране. Она буквально потрясает своими масштабами. Д. Бурстин приводит поразительную цифру — в середине нашего века в США ежегодно происходит 18 тыс. съездов разных добровольных организаций, в которых участвуют 10 млн. человек (**65**; 143); 65—75% американцев состоят членами разного рода добровольных организаций (это больше, чем процент постоянно голосующих,— 25—30%) (**118**; 91); для американца «среднего слоя» нормальной является принадлежность к 5—6 добровольным организациям. Появление такой системы естественно, ибо социальная активность, не организованная мировоззрением в какую-либо единую целостность, распадается на преследование отдельных частных целей, на отдельные «сегменты» активности[101].

---

[101] Кроме такой опосредованной связи с особенностью религии и типом секуляризации, плюрализм организаций еще и непосредственно связан с религиозным плюрализмом, ибо вероисповедные организации «обрастают» бесконечным числом организаций с частными задачами.

В результате социально-политическая и духовная активность оказывается как бы распределенной по разным организациям. Человек, с одной стороны, предположим, пресвитерианин, с другой стороны (и это уже не связано прямо с вероисповедной принадлежностью), голосует за республиканцев, еще он — член организации, борющейся против загрязнения среды, еще он — член масонской ложи и т. д. и т. п. Как распадается его активность, так распадается между этими организациями его лояльность, и лояльность по отношению к какой-либо одной из этих организаций не может уже «перевесить» лояльность по отношению к государству и строю.

Естественно, что подобная буржуазная идеологическая и политическая система, подобный способ организации духовной и политической жизни общества очень прочны, значительно прочнее других буржуазных систем.

## Раздел III

# РАБОЧЕЕ ДВИЖЕНИЕ В США И РЕЛИГИЯ

Цель данного раздела — раскрыть некоторые характерные связи рабочего движения и религиозной жизни в США.

Ф. Энгельс писал: «Удивительно, хоть и вполне естественно, насколько в такой молодой стране, никогда не знавшей феодализма и с самого начала развивавшейся на буржузной основе, буржуазные предрассудки крепко засели также в рабочем классе... американский рабочий воображает, что традиционная буржуазная форма хозяйства есть нечто по самой своей природе и на все времена прогрессивное и превосходное, нечто nec plus ultra» (18; 476). Это высказывание относится к 1892 г., но многочисленные факты современной жизни США говорят о том, что в большой степени оно справедливо и для сегодняшнего дня. Ф. Энгельс не только отмечает здесь особенности массового рабочего сознания США, но указывает на некоторые их причины: отсутствие феодальной традиции, связь буржуазных ценностей с национальным самосознанием. Но мы видели, что и то и другое во многом связано с особенностями религии. В систему факторов, влияющих на характеристики рабочего движения, особенности религии включены как необходимый элемент: можно прослеживать практически бесчисленное количество взаимосвязей типа: религия — особенности государственного устройства — характеристики рабочего движения; религия — характерные черты политических партий — особенности рабочего движения; религия — специфика национального самосознания — особенности рабочего движения. Мы ограничимся более узкой задачей — показать параллелизм и функциональную взаимосвязь особенностей рабочего движения и особенностей отношения рабочих к религии, а также и то, как «работают» в отношении рабочего класса те использующие религию защитные механизмы американской буржуазной идеологической системы, о которых мы говорили во II разделе. Но прежде всего мы должны указать основные характерные черты рабочего движения США.

## 1. Характеристики рабочего движения США

История рабочего движения США восходит ко времени возникновения американской нации и государства. Еще до революции были местные организации взаимопомощи ремесленников и рабочих, в период революции рабочие объединялись в антианглийские организации и даже устраивали то, что мы сейчас называем политическими забастовками, например отказывались разгружать английские суда. Зародыши профсоюзов возникают еще в конце XVIII — начале XIX в. Таким образом, рабочее движение в США имеет более длительную историю, чем рабочее движение многих европейских наций.

Более того, именно в США впервые в мире возникают политические партии, сознательно ориентирующиеся на рабочий класс и называющиеся «партиями рабочих людей». Это группа местных партий, возникших в 1828 г. на волне джексонианства. Но уже судьба и характер этих партий в какой-то степени могли быть предвозвестниками того, что рабочее движение США будет иметь очень своеобразную историю и выработает очень своеобразную идеологию и организационные формы. «Партии рабочих людей» джексоновской эпохи — типично американские партии со слабой дисциплиной и аморфной идеологией, созданные исключительно для выборов (на уровне местного самоуправления и законодательных собраний штатов). Программа этих партий очень умеренна — дешевые государственные школы, ликвидация тюремного заключения за долги, более дешевая судебная система и т. д.[1] В целом они — левый фланг джексонианства, и для современных американских историков остается загадкой, были ли они плодом политики демократов, стремившихся привлечь рабочих, или, наоборот, плодом заговора вигов, раскалывавших блок джексонианцев, или же они «истинные», спонтанно возникшие партии (**122**; 56). Просуществовали они очень недолго и уже в начале

---

[1] Важно отметить, что эти партии не выдвигали столь характерного для многих ранних европейских рабочих организаций требования *всеобщего избирательного права*, осуществление которого означало радикальное изменение политической системы и само наличие которого делало эти организации в той или иной степени «внесистемными», действующими и вне «законной» системы выборов, и борьбы в законодательных органах. В начале XIX в. во всех штатах постепенно устанавливается всеобщее избирательное право для мужчин.

30-х годов повсюду распались, что, очевидно, связано с тем, что «большие» партии взяли на вооружение часть их требований. Два момента привлекают наше внимание в этих партиях — умеренность требований (и соответственно аморфность идеологии и слабая дисциплина) и трудность выступать с такими требованиями на американской политической сцене в качестве третьей силы (**122**; гл. II).

Здесь не место, разумеется, описывать историю американского рабочего движения. Отметим лишь некоторые особенности этой истории.

Умеренность требований свойственна на только «партиям рабочих людей», но и другим большим рабочим организациям — предшественницам Американской федерации труда (АФТ) — Национальному рабочему союзу (1866 г.— начало 70-х годов) и «Рыцарям труда» (1869 г.— конец 80-х годов), хотя у последних маячил некий смутный идеал «кооперативного общества». Эти организации не имеют четкой идеологии и не устанавливают сколь-либо прочных связей с левыми интеллектуалами. (Эта умеренность требований массовых рабочих организаций странным, на первый взгляд, образом контрастирует с часто очень жестоким, насильственным способом проведения стачек. О причинах этого будет сказано в дальнейшем.)

Неудачи выхода в политику в качестве «третьей силы» постигают и Национальный рабочий союз, и «Рыцарей» (**122**; гл. III).

Организации эти были очень непрочны, что, очевидно, связано с их неопределенным, половинчатым характером: они, с одной стороны, не были ориентированы исключительно на достижение узких, легко обозримых материальных результатов, а с другой стороны, не обладали достаточно мощной идеологией, приверженность к которой могла сохраняться вне зависимости от реальной выгоды и наперекор любой выгоде.

Лишь один тип организации был относительно прочным — это профсоюзы квалифицированных рабочих, ориентированные исключительно на экономические цели и опирающиеся на редкость и высокую ценность «товара» — квалифицированной рабочей силы. Из таких профсоюзов в 1886 г. С. Гомперсом была создана АФТ — организация, продолжающая существовать и по сию пору и провозгласившая своими принципами отказ от создания партии и активного участия в политике, упор на коллективные до-

говоры, узкоэкономические цели борьбы и враждебность всякой «интеллигентской» идеологии (**122**; гл. IV). И, когда С. Гомперс говорил, что эти принципы являются выводом из уроков всей предшествующей истории американских рабочих организаций и единственным средством для рабочей организации уцелеть, он по-своему, «по-оппортунистически», был прав: при узости политических целей третьей партии в США уцелеть трудно — любые узкие цели могут быть взяты в программы двух «больших» партий. Вместо того чтобы иметь нечеткую идеологию, легко «растворяющуюся» в котле американской политической жизни, лучше вообще не иметь особой идеологии и полностью сосредоточиться на цели, которую никакая политическая партия похитить не может,— цели материального благополучия данной узкой группы рабочих[2].

Создание АФТ на гомперсовских принципах и обретение ею относительной устойчивости — момент переломный, ибо любая организация, если ей удается просуществовать достаточно долго, начинает черпать силу и устойчивость из самого факта этого долгого существования — из традиционной приверженности к ней ее членов, из психологической легкости для них идти по уже проторенной этой организацией дороге и психологической трудности поисков новых путей. Когда организация существует, она «занимает место», которое могло бы быть занято другими организациями.

АФТ охватывала лишь верхушку рабочего класса — квалифицированных рабочих, редкость и сложность профессий которых была мощным средством борьбы за коллективные договоры. На низы рабочего класса ориентировалась созданная в 1905 г. организация «Индустриальные рабочие мира» (ИРМ), очень «неинтегрированная» в американскую систему, провозгласившая приверженность революционным методам борьбы. Но организация эта, с одной стороны, имела сильную тенденцию к неидеологичности (ее идеология представляет собой упрощенный вариант анархизма) и «антиинтеллигентскую» тенденцию, с другой стороны, распространялась в относительно «периферийных» слоях рабочего

---

[2] Другой путь уцелеть — путь преданности идеологии, ценной самой по себе, вне зависимости от выгоды,— олицетворяли Социалистическая рабочая и Социалистическая партии. Состав их был скорее интеллигентский, чем рабочий, и в большей степени иммигрантский.

класса — среди наиболее неквалифицированных рабочих Запада и среди иммигрантов-текстильщиков на Востоке. ИРМ гибнет отчасти под ударами чудовищных репрессий, обрушившихся на нее в годы I-й мировой войны и в 20-е годы, отчасти по причинам, повлекшим гибель и иных организаций,— идеологической туманности, не позволившей создать четкую организацию, способную устоять в любых условиях, и незначительности реальных результатов ее деятельности.

Важной критической, переломной ситуацией и в истории АФТ, и в истории американского рабочего движения в целом была ситуация массового объединения в профсоюзы полуквалифицированных и неквалифицированных рабочих в годы «Нового курса». Профессиональный принцип объединения, на котором была основана АФТ, здесь не годился. Возникла новая организация — Конгресс производственных профсоюзов, распространяющаяся в более широких слоях рабочих, более «левая». Большую роль в ее организации играли коммунисты и социалисты. Но руководство оказалось в руках людей типа Льюиса — прагматичных и во многом циничных «профсоюзных баронов». Через некоторое время коммунистов «выживают» из КПП, а в 1955 г. КПП объединяется с АФТ. Идейных разногласий между ними *нет*. Они «пришли к одному знаменателю».

Громадная, массовая, богатая АФТ—КПП, с деятельностью которой американские рабочие во многом и до сих пор связывают свое относительно высокое материальное положение, организация, обладающая мощной традицией и прочно «вписанная» в систему американской общественной жизни,— это очень надежно «занятое место» и это уменьшившиеся по сравнению с ранним периодом шансы на то, что американское рабочее движение примет какие-либо принципиально иные формы.

Современное организованное американское рабочее движение представляет собой наиболее интегрированный в буржуазное общество и наиболее «деидеологизированный» вариант рабочего движения. Перечислим его самые характерные черты.

Прежде всего это слабость действующих в очень трудных условиях партий, идеологически апеллирующих к рабочему классу,— социал-демократической, коммуни-

стической и вообще отсутствие массовой партии, ориентирующейся прежде всего на рабочий класс[3].

Это означает, что рабочий класс не имеет массовой партии с идеологией, альтернативной американской буржуазной идеологии. Свои интересы и свой социальный протест он выражает в сфере электорального поведения лишь в умеренной и «внутрисистемной» форме голосования за «партию бедных людей» — демократов[4], а также в том, что рабочие голосуют значительно реже, чем американские «средние слои» и чем европейские рабочие, имеющие свои партии (что говорит о большей отчужденности от политической жизни) (**129**; 189, 195, 201)[5].

Одновременно это значит, что профсоюзные организации, в большинстве капиталистических стран связанные с различными партиями, в США «независимы» и являются единственной формой организованного массового рабочего движения. Это, естественно, накладывает отпечаток на характер самих профсоюзов. Непартийное и лишенное тесных связей с интеллигенцией, существующих в других странах, массовое рабочее движение не обладает собственной, последовательно классовой идеологией. Поскольку какое-то идеологическое осмысление необходимо, сложившаяся идеология представляет собой отчасти преломление общеамериканской буржуазной системы ценностей в проникнутом буржуазным «ду-

---

[3] Самый пик влияния таких партий, выше которого они уже никогда не поднимались, это 1912 г., когда Ю. Дебс получил на президентских выборах 5,9% голосов.

[4] Демократическая партия традиционно не только опирается на поддержку рабочего электората, но и имеет политические связи с профсоюзами (122; 421—430), особо укрепившиеся в эпоху Рузвельта. Однако эта связь неизмеримо более рыхлая, чем, например, связь с рабочим классом и профсоюзами лейбористов. Идеологически и организационно она не закреплена, и беспартийность и давление на обе партии и на индивидуальных политических деятелей является принципом политической деятельности профсоюзов.

[5] Возможно, как своеобразное выражение социального протеста в электоральной сфере можно рассматривать и тот факт, что рабочие часто голосуют за крайне правых кандидатов. На выборах 1978 г. среди избирателей Уоллеса, Хэмфри и Никсона было соответственно 80, 68 и 57% выходцев из рабочих семей, 40, 36 и 28% лиц, занятых физическим трудом, и 64, 55 и 44% лиц, идентифицирующих себя с рабочим классом (25; 204). В 1972 г. Уоллеса поддержало 25% организованных рабочих (25; 207). В этом голосовании проявляется не только догматическое усвоение буржуазных ценностей, но и протест против верхов, действительно или воображаемо отступающих от провозглашаемых ими самими ценностей.

хом» массовом рабочем сознании, отчасти попытки дать идеологическую санкцию сложившейся организационной практике профсоюзов. Так, в идеологических построениях С. Гомперса, С. Перльмана и их последователей постулируется, будто все беды рабочего движения других стран — от проникновения интеллигентских идеологов, отвлекающих рабочих от их насущных задач — улучшения жизненного уровня. «Незапятнанное» господством интеллигенции американское рабочее движение, утверждают они, есть единственно аутентичная и высшая форма рабочего движения (как и вообще США — высшая форма общества), и рабочие других стран должны учиться у американцев (**122**; 103—127). Упор на практические требования повышения жизненного уровня логически связан с принятием основных принципов существующего строя, готовностью действовать в его рамках не с целью его смены, а с целью его улучшения и укрепления. Принципиальный отказ от создания рабочей партии, связанный не только с практическими соображениями (трудностью добиться успеха, большим удобством действия через существующие партии и т. д.), но и с представлением, что такая партия будет орудием проникновения «идеологов», стремящихся подчинить себе рабочих, ведет к признанию борьбы за коллективные договоры — основным направлением борьбы. Борьба за изменения законодательства, улучшающие положение рабочих, становится не основным, а производным направлением. Всячески подчеркивается, что рабочие организации — дело рук самих рабочих, что рабочие ни у кого не должны просить помощи, что лишь собственной борьбой и организацией они могут добиться удовлетворения своих требований, что они не ждут избавления от правительства, или от доброй воли предпринимателей, или от интеллигенции [6].

Идеологическое своеобразие профсоюзов имеет своим эквивалентом своеобразие их организационного строения. С. Липсет так описывает это своеобразие организации американских профсоюзов по сравнению с профсоюзами европейских стран: «...их тактика более воинственна, они более децентрализованы в борьбе за коллектив-

---

[6] Эти положения представляют собой как элементы официальной идеологии профсоюзов, так и стереотипы массового сознания рабочих. См. данные опросов (**122**; 408).

ные договора, у них значительно больше находящихся на зарплате чиновников, которые в целом более высоко оплачиваются и проявляют несколько большую склонность к коррупции. Кроме того, американские тред-юнионы организуют меньший процент рабочих, чем тред-юнионы других стран» (**129**; 195—196). Легко показать функциональную связь этих черт с особенностями идеологии профсоюзов и косвенную — с американской буржуазной системой ценностей, преломлением которой является эта идеология.

1). *Воинственность тактики*, на первый взгляд противоречащая узкопрактическим, материальным целям борьбы, связана с ценностью индивидуального социального успеха. Эта ценность, во-первых, порождала склонность предпринимателей (и в какой-то степени и рабочих) рассматривать свои классовые конфликты как частные и чуть ли не личные конфликты, до которых государству нет дела. Это порождало специфически американскую склонность буржуазии бороться с рабочими своими собственными силами, частными средствами — наймом штрейкбрехеров, частной охраны, созданием гангстерских террористических групп, что, естественно, вызывало в ответ крайнее ожесточение. Во-вторых, ценность социального успеха обременяет представителей «низшего статуса» невыносимой психологической нагрузкой, ибо низший социальный статус воспринимается как что-то вроде личной неполноценности[7]. Отсюда всеобщая и бешеная погоня за статусом. Но для рабочего (поскольку у него мало шансов стать интеллигентом или буржуа) статус — это прежде всего деньги. Поэтому борьба за материальное благополучие получает громадное личное значение, и поэтому тактика этой борьбы столь воинственна.

2). Децентрализованность в борьбе за коллективные договоры, находящая свое выражение, в частности, в том, что в США больше, чем в любой европейской стране различия в зарплате квалифицированных и неквали-

---

[7] По данным исследования, проведенного в 1966—1967 гг. в одном из промышленных городов Мичигана, 37% белых, отнесенных к категории «бедных», полагают, что в США бедные и богатые имеют равные шансы на продвижение. Из этих же «бедных» 13% полагает, что бедняки потому бедняки, что «не работают достаточно упорно», 19% — потому что они «не хотят продвигаться» (**25**; 112—113).

фицированных рабочих (**130**; 207), и вообще децентрализованность профдвижения, когда лобби отдельных профсоюзов в конгрессе зачастую действуют друг против друга (**122**; 256), может быть связана с узостью целей борьбы и слабостью классового сознания.

3) Наличие относительно большого числа высокооплачиваемых чиновников (в США один служащий на зарплате приходится на 300 членов профсоюза, в Англии, Норвегии, Швеции — один на 1700—2200) (**130**; 220) и соответственно малое число лиц, для которых профработа — общественная работа, также легко объяснить узкоэгоистическим, утилитарным характером целей, при котором человеку трудно рассматривать профсоюзную работу как дело жизни [8].

4) Склонность к коррупции и, добавим к этому, тенденция профсоюзов к превращению в недемократические, диктаторские организации с практически несменяемым руководством, жестоко (вплоть до преступлений, до убийств при помощи гангстеров) подавляющим оппозицию (**129**; гл. XII) — также черты, функционально связанные с особенностями идеологии. Склонность к коррупции есть прямое следствие эгоистических и неидеалистических целей профсоюзного движения и профсоюзных лидеров. Тенденция к внутрипрофсоюзным «диктатурам» вытекает, во-первых, из относительно слабой заинтересованности рабочих в профсоюзе, для которых он прежде всего — средство заключить колдоговор. Случается это раз в 1—2 года, и для этого нет нужды в широкой внутриорганизационной демократии [9]. Во-вторых, она вытекает из специфически рабочего, неинтеллигентского характера профсоюзного руководства. Ставший профлидером рабочий приобретает власть, высокие статус и зарплату. Но эти статус, власть и зарплата непосредственно связаны с должностью, потеря которой означает

---

[8] Поэтому в конце 30-х — начале 40-х годов лидеры КПП активно привлекали к работе коммунистов и других радикалов, которых затем они вытеснили из профсоюзов. Коммунисты были преданные делу люди, равных которым по бескорыстию, честности и энтузиазму, было не найти среди лиц, разделяющих позиции самих лидеров.

[9] По данным середины 60-х годов, 54% рабочих рассматривают профсоюз исключительно «инструменталистски», как средство увеличения личного заработка (**25**; 169), и лишь 16% считают, что основной смысл профсоюза — «связать» рабочего с его товарищами, его классом (**25**; 172).

личную катастрофу — необходимость вернуться на завод[10].

5) Наконец, относительно малый процент рабочих в профсоюзах (сейчас — 42,1% мужчин-рабочих) (25; 161) также связан с господствующими ценностями, ибо является отражением того же индивидуализма и слабого развития классового сознания, которое проявляется и в децентрализованности профсоюзов, и в их недемократическом характере, и в других чертах.

Итак, мы видим, что идеология и организационные характеристики американского рабочего движения являются преломлением американской буржуазной системы ценностей. Посмотрим теперь, как связаны эти характеристики рабочего движения с отношением рабочих к религии.

## 2. Отношение рабочего класса США к религии

Прежде всего необходимо отметить, что в конце прошлого — начале нашего века лидеры движения «социального евангелия» поднимают большой шум по поводу того, что церкви (и прежде всего протестантские) теряют бурно растущий рабочий класс. Это, как правило, не подтверждается данными опросов (исключение составляют лишь два локальных опроса) (55; 62), но, очевидно, это был общеизвестный факт, который особенно нечего было и доказывать.

Но постепенно шум по поводу «дехристианизации» рабочего класса затухает. Нам не известны какие-либо опросы 20—30-х годов (и не известно, производились ли они), но того барабанного боя, который раздавался в конце прошлого — начале нашего века, в 20—30-е годы уже нет. В 40-е годы тема «рабочий и церковь» явно перестает быть особо волнующей для лидеров протестантизма и для социологов, и научная литература, исследующая отношение рабочих к религии, если так можно

[10] Можно, очевидно, указать и еще на одну причину. Рабочий, отчужденный от культурной и общественной жизни, относительно редко участвует в каких бы то ни было широко распространенных в США добровольных организациях. Так, согласно опросу 1955 г., из 5 «классов», на которые поделили социологи всех американцев, в добровольных организациях участвовали 82% лиц высшего и лишь 8% низшего класса (129; 195). А это означает отсутствие привычки к обсуждению вопросов, процедуре выборов и т. д.

выразиться, исчезает не успев появиться[11]. Но с 40-х годов растет число конкретно-социологических исследований, посвященных социальным факторам религиозности (впрочем, их тоже немного), дающих интересный материал и об отношении к религии рабочего класса.

Конкретно-социологические исследования в США обычно выявляют три аспекта институциональной религиозности. Рассмотрим последовательно данные, относящиеся к каждому из этих аспектов.

а) **Наличие предпочитаемого вероисповедания**[12]. В 1945—1946 гг. по заданию Федерального совета церквей центром исследований общественного мнения при Принстонском университете было проведено большое исследование социальных факторов религиозности. На него с тех пор все время ссылаются американские социологи, ибо более полных исследований в масштабах страны в целом с тех пор не проводилось. Вот некоторые данные этого исследования (в %) (**175**; 231).

| | Протестанты, не имеющие предпочитаемого вероисповедания | Лица, не имеющие предпочитаемой религии вообще | Лица, не давшие ответа на вопрос о религиозном предпочтении или ответившие „не знаю" |
|---|---|---|---|
| Население в целом | 3,8 | 3,9 | 2,6 |
| Рабочие квалифицированные и полуквалифицированные | 4,65 | 4,05 | 3 |
| Рабочие неквалифицированные | 4,7 | 6,12 | 4,5 |

б) **Членство в вероисповедных организациях.** Опросы, проведенные в 1939 и 1940 гг., показывают, что не являлись членами церквей среди лиц причисленных на основании дохода к «низшему классу»—30%, «к среднему»—

---

[11] В 1942 г. появляется большое исследование Л. Поупа «Фабричные и проповедники» (**161**) — очень добросовестное локальное исследование, посвященное отношению разных религиозных групп к стачке. Но это — первая ласточка, практически и последняя. С тех пор появилась, насколько нам известно, лишь одна работа, специально посвященная отношению рабочих к религии — статья Г. Вернона «Религия и Синий Воротничек» (**63**; 318—321).

[12] Специфически американское понятие, означающее самую первую, поверхностную степень идентификации с религиозной организацией. Людей, имеющих предпочитаемое вероисповедание, естественно, больше, чем членов вероисповедных организаций.

24,5%, к «высшему» — 21%. Среди лиц, не окончивших школы первой ступени, не членов церквей — 31%, окончивших школу первой ступени — 29%, второй ступени — 22%, колледж — 20% (**74**; 574 и др.). Хотя «низший класс» и лица, не окончившие колледж, не совпадают, разумеется, с рабочим классом, эти данные в сопоставлении с данными других исследований приобретают определенную ценность как свидетельство меньшей распространенности среди рабочих членства в церквах.

Так, Л. Берчинел, в результате исследования, проведенного в 1954—1955 гг. в городах и сельской местности Айовы, Огайо, Канзаса и Висконсина, получил следующие данные (в %) (**69**; 53—64).

| Члены церквей | Бизнесмены, представители свободных профессий | Канцелярские служащие, квалифицированные и полуквалифицированные рабочие | Неквалифицированные рабочие |
|---|---|---|---|
| Мужчины | 90 | 79 | 62 |
| Женщины | 94 | 87 | 64 |

в) **Посещение церквей.** Наиболее полными и репрезентативными данными о посещении церквей представителями разных классов являются данные исследования Лавервица, установившего на основании опросов, проведенных в 1957—1958 гг., следующую зависимость посещаемости церквей от вероисповедания и рода занятий (в %) (**125**; 304):

| | Католики | | Протестанты | | Баптисты | | Методисты | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | Регулярно | Иногда | Регулярно | Иногда | Регулярно | Иногда | Регулярно | Иногда |
| Свободные профессии | 81 | 1 | 47 | 7 | 66 | 3 | 47 | 7 |
| Собственники менеджеры, чиновники | 83 | 4 | 41 | 7 | 45 | 7 | 45 | 5 |
| Канцелярские и торговые служащие | 81 | 3 | 43 | 5 | 51 | 3 | 40 | 4 |
| Рабочие квалифицированные | 68 | 4 | 35 | 8 | 33 | 8 | 30 | 8 |
| Рабочие полуквалифицированные | 66 | 5 | 34 | 7 | 38 | 7 | 26 | 7 |
| Рабочие неквалифицированные | 62 | 6 | 36 | 7 | 42 | 5 | 30 | 8 |
| Фермеры | 67 | 4 | 44 | 6 | 43 | 2 | 40 | 3 |

Мы видим, что при больших различиях в частоте посещаемости в зависимости от вероисповедания, рабочие всегда ходят в церковь реже, чем интеллигенция, буржуазия и фермеры [13].

Данные Лазервица совпадают с данными упомянутого выше локального исследования Берчинела, показавшего следующие различия распространенности регулярного посещения церквей в разных группах (в %) (**69**; 58):

| | Бизнесмены, представители свободных профессий | Канцелярские служащие, квалифицированные и полуквалифицированные рабочие | Неквалифицированные рабочие |
|---|---|---|---|
| Мужчины | 51 | 40 | 22 |
| Женщины | 67 | 54 | 36 |

Сходную картину дают данные Г. Ленского. В Детройте в 1958 г. не менее одного раза в неделю церковь посещали (в %) (**128**; 44—45):

| | Белые католики | Белые протестанты |
|---|---|---|
| „Средний класс" | 82 | 32 |
| Рабочие | 74 | 23 |

Г. Ленский показывает, что американизация иммигранта является фактором, усиливающим институциональную религиозность (что соответствует тезису о месте религии в американской буржуазной системе ценностей). Но, вычленив этот фактор, мы опять-таки видим, что рабочие посещают церковь реже, вне зависимости от того, в каком поколении они американцы. Вот данные об американцах разных поколений — не южан (у южан институциональная религиозность сильнее), посещающих церковь каждую неделю (в %) (**128**; 43).

---

[13] Следует отметить, что в соответствии с различными догматически-теологическими принципами разные церкви по-разному определяют членство в церкви. Для большинства протестантских «церквей» «член церкви» — это сознательно вступивший в церковную организацию взрослый человек, для католиков и православных — любой крещенный. Так как последний критерий — неизмеримо более «формальный» и так как процент католиков среди лиц, не окончивших колледж, довольно велик, то реальных «членов церквей» в этой категории еще меньше, чем представляется на основе данной статистики.

| | Американцы 1-го и 2-го поколений | Американцы 3-го и более поколений |
|---|---|---|
| Белые католики: | | |
| «средний класс» | 66 | 88 |
| рабочие | 71 | 82 |
| Белые протестанты: | | |
| «средний класс» | 30 | 38 |
| рабочие | 19 | 27 |

Наконец, очень схожую картину дают данные гэллапского опроса 1976 г.

Раз в неделю в церкви или синагоге бывает (в %) (**166**; 27).

| | Всего | Протестантов | Католиков | Иудаистов |
|---|---|---|---|---|
| Население в целом | 42 | 40 | 55 | 23 |
| Представители «профессий» и «бизнеса» | 44 | 43 | 60 | 23 |
| Служащие и работники торговли | 43 | 42 | 57 | 28 |
| Рабочие | 37 | 36 | 48 | 7 |
| Не работающие | 45 | 42 | 63 | 30 |

Та же самая картина меньшего посещения церкви рабочими сохраняется и тогда, когда отдельно рассматриваются мужчины и женщины, протестанты и католики (**166**; 28) и когда отдельно рассматриваются разные протестантские деноминации (**166**; 31) [14].

Во всех этих данных мы отчетливо видим взаимодействие вероисповедного и классового факторов. Средняя частота посещения церкви в данном вероисповедании зависит от доктрины и исторической традиции данного вероисповедания. Но зависимость частоты посещения церкви от социальной принадлежности для разных вероисповеданий практически одинакова (если представить эти данные в виде графиков, форма кривых будет очень похожей). То же самое можно сказать про взаимоотношение классового фактора и фактора американизации.

---

[14] Некоторые косвенные данные о частоте посещаемости церквей рабочими можно получить также из исследования С. Стоуффера. Перечитав таблицу на с. 146 его книги (179; 146), мы получаем такие цифры: мужчины, не южане, показавшие, что были в церкви не более месяца тому назад, составляли среди лиц, окончивших колледжи, 62%, имеющих «неполный колледж» — 65%, окончивших среднюю школу — 57%, имеющих неполное среднее образование — 50%, окончивших начальную школу — 66%.

Приведенные выше данные исследований, сделанных в разное время (иногда в разных городах), охватывающих разные показатели институциональной религиозности (наличие или отсутствие предпочитаемого вероисповедания, членство в церквах, посещаемость церквей) и вычленяющих различные неклассовые факторы, сходятся в одном — они говорят о наличии устойчивой тенденции к меньшей институциональной религиозности рабочих по сравнению с другими слоями населения. Несомненно, однако, что эти данные не соответствуют утверждениям «социальных евангелистов» конца прошлого — начала нашего века об отходе рабочего класса США от христианства. Очевидно, институциональная религиозность рабочих с тех пор или несколько повысилась, или, во всяком случае, ее падение прекратилось.

Данные религиозной статистики — данные «двусмысленные», открытые для интерпретации. То, что рабочие меньше, чем другие слои в США, ходят в церковь, может объясняться разными причинами: нехваткой времени, неудовлетворенностью существующими вероисповеданиями или слабым интересом к религии. Мы полагаем последнее. Но это нужно проверить другими данными.

г) **Вероисповедная принадлежность.** В определении вероисповедной принадлежности мы будем отталкиваться от данных уже использованного нами исследования 1945—1946 гг. (**175**; 231), подкрепляя его данными других исследований. Основной вопрос, стоящий перед нами,— можно ли объяснить эту вероисповедную принадлежность *интересом* к религии вообще или к какому-либо типу религиозных учений. При этом мы исходим из того, что принятие нового религиозного учения почти всегда говорит об интересе к его содержанию, сохранение же старого, традиционного скорее говорит о силе традиции и других факторов, с содержанием учения прямо не связанных.

**Католики** в 1945—1946 гг. составляли 25,9% квалифицированных и полуквалифицированных и 20% неквалифицированных рабочих. Процент католиков в рабочем классе США больше, чем в населении в целом (20). По данным 1976 г., католики составляют 30% рабочих (и 28% от населения в целом) (**166**; 36). Но, по существу, удельный вес католиков в рабочем классе США еще больше, чем их процент в соответствующих статистических категориях. Дело в том, что католики сосредоточены

в основном в высокоиндустриальных районах и в крупных городах, в больших рабочих центрах, где их процент в рабочем классе выше, чем в рабочем классе в целом.

Может ли этот факт — большой процент католиков среди рабочих — быть объяснен предпочтением католицизма, соответствием католицизма психологии рабочих? На наш взгляд, распространенность католицизма объясняется прежде всего не особенностями католического учения, а факторами, не связанными с этими особенностями.

Прежде всего это иммигрантский характер католицизма. Иммиграция в 60-х годах прошлого — начале нашего века шла в основном из католических стран и совпала с периодом индустриализации США. Шла она, естественно, через северо-восточные порты. Там, на северо-востоке, и осело громадное количество ставших рабочими итальянцев, ирландцев, поляков, чехов и т. д. Естественно, что они старались держаться вместе и сосредоточились в крупных промышленных центрах. Поэтому католицизм нельзя рассматривать как религию, к которой рабочие пришли, которую они выбрали. Это традиционная для них религия, и принадлежность к ней не может объясняться религиозным интересом [15].

**Протестанты** в целом составляли в 1945—1946 гг. 59,8% квалифицированных и полуквалифицированных и 64,5% неквалифицированных рабочих, т. е. их удельный вес в рабочем классе был меньше, чем в населении в целом (65,2%). В 1976 г. процент протестантов в населении равен их проценту в рабочем классе — 60 (**166**; 36). Удельный вес протестантов среди рабочих маленьких городов больше, чем среди рабочих больших городов.

Но по распространению в рабочем классе отдельные протестантские вероисповедания весьма отличаются друг от друга.

Единственным протестантским вероисповеданием, удельный вес которого в рабочем классе больше, чем в населении в целом, является **баптизм**. В 1946 г. баптисты составляли 12,7% квалифицированных и полуквалифицированных, 16% неквалифицированных рабочих и

[15] Мы не совершенно исключаем то, что некоторые особенности католицизма могут делать его более привлекательным для рабочего, чем протестантизм. Подробнее об этом будет сказано в следующем параграфе. Однако ясно, что подавляющая масса рабочих не приняла, не выбрала католицизм, а просто удержала его.

11,5% населения. В 1976 г.—26% рабочих и 21% населения (**166**; 38). На первом месте по распространению среди рабочих в 1946 г. идут **методисты** (соответственно 15 и 16,2%), удельный вес которых, однако, меньше, чем их удельный вес в населении—17,6%. В 1976 г. баптисты — на первом месте, а методисты — на втором. Методистов—9% рабочих и 11% населения (**166**; 36).

Среди квалифицированных рабочих удельный вес двух вероисповеданий в 1946 г. был приблизительно равен их удельному весу в населении (**лютеран** — 6,1% и 6,2% и **реформатов** — 1,8% и 1,1%), однако резко выше их удельного веса среди рабочих неквалифицированных (соответственно 4,5 и 0,6%). В 1976 г. лютеран—7% населения и 6% рабочих.

Удельный вес **пресвитериан, конгрегационалистов** и **епископалов** в рабочем классе и в 1946 г., и 1976 г.— значительно ниже, чем их удельный вес в населении.

Что могут нам дать эти данные?

Протестантские вероисповедания, распространенные среди рабочих, можно условно поделить на фермерские и позднеиммигрантские.

Ко вторым относятся лютеранство и реформатство, у которых, как мы видели, сильные позиции в среде квалифицированных и полуквалифицированных рабочих[16]. Причины их распространения в основном те же, что и причины распространения католицизма.

Из староиммигрантских вероисповеданий два — баптизм и методизм — являются типично фермерскими, господствовавшими на западных землях. Именно они наиболее распространены среди рабочих. Аналогично тому, как распространение католицизма и новоиммигрантских протестантских вероисповеданий связано с одним из источников формирования рабочего класса США—иммиграцией, распространение баптизма и методизма связано с другим источником — разорением фермерства. Бывшие фермеры скорее переезжали в небольшие города неподалеку от их бывшего места жительства. Поэтому если католики сосредоточиваются более на северо-востоке, в больших городах, то протестанты — на западе и в центре страны и по преимуществу в маленьких городах.

---

[16] Р. Гамильтон говорил о наличии среди квалифицированных рабочих мощного немецкого лютеранского и евангелического анклава (**63**; 52).

Распространение всех перечисленных выше вероисповеданий не требует для своего объяснения анализа соотношения содержания учения данных вероисповеданий и психологии рабочих. Их распространение практически полностью объясняется традицией, а живучесть, сила этой традиции — специфической ценностью религии и принадлежности к какому-либо вероисповеданию в американской буржуазной системе ценностей. О действительном интересе к религии эти данные нам не говорят.

Совсем иным должен быть принцип объяснения, если мы фиксируем распространение сект. Секта, так сказать, по определению не может привлекать ничем иначе, кроме особенностей своего учения, в секте трудно быть без настоящей веры, просто по традиции или из стремления к «респектабельности».

Распространены ли секты в рабочем классе?

Согласно данным исследования 1945—1946 гг. члены маленьких протестантских организаций составляли 7,3% квалифицированных и полуквалифицированных и 10,5% неквалифицированных рабочих, в то время как в населении они составляли 7,2%. В эту категорию входят респектабельные буржуазные вероисповедания — квакеры и унитарии, среди приверженцев которых рабочих очень мало, но в основном — это многочисленные организации, возникшие относительно недавно и являющиеся сектами: «ассамблеи Бога», «свидетели Иеговы», «армия спасения» и др. [17]

Эти секты распространены прежде всего среди неквалифицированных рабочих, где они составляют очень большую силу (каждый десятый — сектант), а среди рабочих квалифицированных и полуквалифицированных их не так много.

Итак, рассмотрение статистических данных позволяет сделать следующие выводы.

1) Институциональная религиозность рабочих по всем показателям меньше, чем институциональная религиозность других социальных классов и слоев.

---

[17] Это подтверждается также исследованием Н. Демерета (79). Демерет создает индекс «сектантской ориентации» в религии (не обязательно совпадающей с принадлежностью к секте, но могущей проявляться в сектантском отношении к религии и в рамках организаций другого типа) и показывает значительную корреляцию этой ориентации и статуса.

2) Причины распространения отдельных вероисповеданий объясняются скорее традицией и источниками формирования рабочего класса, а не интересом к содержанию учений данных вероисповеданий (кроме широкого распространения сект среди неквалифицированных рабочих). Это говорит об отсутствии, во всяком случае у квалифицированных и полуквалифицированных рабочих, интереса к содержанию религиозных учений, о том, что религиозная символика здесь выступает лишь в превращенной форме[18]. Попробуем проверить эти гипотетические выводы данными проведенных среди рабочих опросов, позволяющих более непосредственно заглянуть в психологию рабочего, в его отношение к религии.

д) **Данные опросов.** Прежде всего, необходимо отметить, что за слабой институциональной религиозностью не скрываются ни атеизм, ни антиклерикализм.

Согласно данным исследования 1945—1946 гг., атеистов и «агностиков» в США была ничтожная горстка— 0,1%, причем сконцентрированы они были в основном среди интеллигенции, а среди рабочих составляли: квалифицированных и полуквалифицированных — 0,04%, неквалифицированных — 0,0% (**175**; 231).

Никакой антирелигиозности, антиклерикализма, пусть даже не имеющего атеистического характера, мы также не встречаем.

Вот данные одного опроса (в %) (**63**; 48).

| | Католики * | | Протестанты * | |
|---|---|---|---|---|
| | I | II | I | II |
| Работники торговли и канцелярские служащие | 86 | 73 | 59 | 68 |
| Квалифицированные рабочие | 81 | 84 | 50 | 63 |
| Полуквалифицированные рабочие | 73 | 72 | 49 | 62 |

* I (посещающие церкви не менее раза в месяц), II (признающие религию «очень важным делом»).

---

[18] Кое-что могут дать и негативные данные. Нет никаких сведений о массовых ревайвелах в рабочей среде, аналогичных западным фермерским ревайвелам прошлого века. «Религиозный бум» 50-х годов, по всеобщему признанию, охватывает прежде всего «новые средние» слои. Восточные и «экзотические» культы распространяются опять-таки в среде «новых средних слоев».

Рабочие, формально признающие религию «важным делом» в целом не меньше, чем низшая группа «нового среднего слоя», ходят в церковь меньше.

Рабочие меньше, чем «средний класс», склонны считать, что принципы американской демократии допускают свободу антирелигиозной пропаганды. Вот процент лиц, согласных с этим утверждением (128; 143).

| | Белые протестанты | Белые католики |
|---|---|---|
| «Средний класс» | 65 | 52 |
| Рабочие | 40 | 40 |

Наконец, рабочие более склонны к религиозной ортодоксии. (Г. Ленский выделяет два типа религиозной ориентации — девоционализм и ортодоксию. Девоционализм предполагает придание меньшего значения догматике и обрядности, и вообще институциональной религии, больше — личному переживанию ортодоксия — неукоснительное соблюдение обрядности и веру в основные христианские догматы — в то, что бог отвечает на молитвы, в ад и рай и т. д.). Вот как эти типы распределяются между рабочими и «средним классом» (в %) (128; 53):

| | «Средний класс» | Рабочий класс |
|---|---|---|
| Белые католики: | | |
| Ортодоксия | 62 | 61 |
| Девоционализм | 54 | 44 |
| Белые протестанты: | | |
| Ортодоксия | 28 | 33 |
| Девоционализм | 33 | 26 |

Ортодоксии у рабочих оказывается не меньше, чем у интеллигенции и буржуазии. На первый взгляд эти данные находятся в противоречии с данными институциональной религиозности. Но это лишь на первый взгляд. Все эти данные говорят скорее о формальном усвоении идеи ценности религии, о том, что большинство американских рабочих находится под воздействием американской буржуазной идеологии, чем о действительной религиозности.

Признание религии «очень важным делом» говорит, на наш взгляд, скорее об отсутствии антиклерикальной идеологической традиции и косвенно об эффективности американской системы идеологического контроля, внушившей рабочим опеределенные идеологические стереотипы, чем о действительном значении религии. Сам вопрос:

«Признаете ли вы религию очень важным делом?»— задан так, что вызывает стереотипный ответ: «Конечно, да, а как же иначе?».

Ортодоксия, на наш взгляд, выступает здесь как перенесение в сферу собственно религиозных представлений формального усвоения ценности религии. Религия «очень важна», она — основа общества и критиковать ее нельзя. Отсюда и механическое, формальное признание догматики. Символы христианской догматики выступают как символы секулярной буржуазной системы ценностей.

Другие опросы, в которых вопросы ставились иначе, не вызывая идеологического стереотипа, раскрывают перед нами сравнительно незначительное место религии в жизни рабочего, слабость религиозного интереса.

Например, когда рабочих, отцов семей, попросили распределить в порядке наибольшей значимости ряд утверждений, относящихся к разным аспектам роли отца семейства, утверждение: «Я провожу в жизнь религию и философию семьи» — оказалось на 11-м месте (на первом месте — «Я зарабатываю на жизнь и поддерживаю семью») (**63**; 108).

Когда рабочим предложили список разных родов деятельности, которыми они могли бы заняться при сокращении рабочего времени, то посещение церкви выбрали лишь 1,6% рабочих, и оно оказалось на 17-м месте.

Таким образом, американский рабочий, и прежде всего квалифицированный и полуквалифицированный [19] при очень высокой степени формального усвоения ценности религии, не проявляет значительного интереса к религии, к самому содержанию религиозного учения. Этим американский квалифицированный и полуквалифицированный рабочий отличается и от массы беднейших фермеров и городских низов (в том числе и от большого числа неквалифицированных рабочих) — слоя, в котором «кишат» секты, и от интеллигенции с ее несомненным интересом и к современной теологии, и к разного рода «экзотическим» формам религии. Чем это объясняется?

---

[19] Неквалифицированные рабочие, с их большим, чем у квалифицированных и полуквалифицированных рабочих, процентом лиц, вообще не ходящих в церковь, и очень большим процентом сектантов, являют собой несколько иной тип отношения к религии, чем «ядро» промышленного пролетариата, о чем подробнее будет говориться в следующем параграфе.

На наш взгляд, три основных момента положения рабочего объясняют этот слабый интерес к религии.

Во-первых, это среднее и среднетехническое образование рабочего. Рабочий (к неквалифицированным рабочим это, несомненно, относится в меньшей степени) перерос тот уровень сознания, при котором могут представляться реально значимыми утилитарно-магические элементы религиозных идеологий, столь значимые в идеологии сект и отчасти в идеологии церквей. Рабочий выше того уровня сознания, когда человек может верить, что магические манипуляции могут принести успех в делах или излечение от болезни. Равным образом ему уже трудно поверить в реальность фантастического мира сект с его чудесами, откровениями и т. п. И одновременно средний уровень образования не предполагает изучения философии, теологии и концентрации на экзистенциальных и общемировоззренческих проблемах, которая может привести (как об этом еще будет говориться в следующей главе) к усилению интереса к религии, но уже не в ее утилитарно-магическом, а в ее экзистенциально-мировоззренческом аспекте[20].

Во-вторых, это характер труда рабочего. Среднее и среднетехническое образование дает возможность занять рабочие места в промышленности. Открывающаяся перед рабочим перспектива — это труд с машинами. Вся сфера проблем, возникающих перед ним в процессе труда, требует рациональности и навыка. Этим труд рабочего отличается и от труда крестьянина, который все время испытывает влияние неконтролируемых им природных сил, и от труда интеллигента, который имеет дело с неизвестным, непознанным в науке, искусстве, философии. Рабочий на производстве не имеет дела с тайнами. Неконтролируемой рабочим и «иррациональной» является лишь ситуация безработицы — не собственно производственная, а социальная ситуация, которая, однако, в современных усло-

[20] Хотя в США преподавание «о религии» входит в среднее образование, а многие рабочие кончают католические приходские школы, сама сущность среднего и среднетехнического образования утилитарна. Это образование, необходимое современной индустрии. Преподавание религии в этих условиях реально может быть лишь внушением ценности религии и формальной религиозности. Основной же круг тем преподавания, с одной стороны, не допускает введения магических элементов, с другой — крайне далек от экзистенциальной проблематики.

виях более опасна для неквалифицированных рабочих, чем для квалифицированных и полуквалифицированных.

В-третьих, это ситуация среднеоплачиваемого труда и ограниченных возможностей вертикальной социальной мобильности.

Труд квалифицированного и полуквалифицированного рабочего в современных США — среднеоплачиваемый труд. Этот труд позволяет «сводить концы с концами». При этом совершенно бессмысленно сравнивать уровень жизни американского рабочего с уровнем жизни, скажем, рабочего Турции. Каждое общество имеет свои стандарты потребления, свои потребности и свои представления о приличной жизни. Психологически невозможность купить дом в одном обществе приравнивается в другом к невозможности купить костюм. Ситуация «сведения концов с концами», возможности путем большого напряжения обеспечить «приличное» существование семьи исключает и отчаяние нищего, для которого религия — «опиум», и интроверсию, и погруженность в экзистенциальную проблематику человека, для которого материальные проблемы отошли на второй план. Бьющаяся над разрешением материальных проблем семья, естественно, предполагает большее развитие практических, материальных ориентаций, ориентаций на «земное», причем проблемы типа «коммуникабельности» и «смысла жизни», естественно, отходят на задний план или просто не встают.

Но дело не только в уровне дохода. Сам тип труда и образования рабочего ограничивает возможность социальной мобильности. В этом ситуация рабочего принципиально отличается от ситуации любого интеллигента, даже если он зарабатывает столько же, сколько рабочий, или еще меньше. Это ограничение мобильности увеличивает роль «престижного» потребления для достижения самоуважения и поддержания статуса, что опять-таки усиливает ориентацию на «земное».

Таким образом, мы видим, что особенности социального положения рабочего не предполагают развития интереса к религии. Но эти особенности социального положения закрепляются в определенных ценностях рабочей среды, в определенной «субкультуре». В последнее время работы американских социологов во многом раскрыли особенности культуры рабочих, не только уровнем, но и содержанием отличающейся от культуры интеллигентской среды, к которой принадлежат сами социологи. При

чтении их работ возникает чувство, что авторы с изумлением открывают новый для себя мир.

В рабочей среде не принят интерес к непрактичным, «нерезультативным» идеям, человек, проявляющий такой интерес будет не понят и высмеян. Интерес к гуманитарным наукам не принят, наоборот, принят интерес к технике. Очень ценится умение сделать что-либо «своими руками». Очень ценится физическая сила и мужественность. Спорт имеет колоссальное значение, несоизмеримое с его значением в интеллигентской среде. Распространена ориентация на молодость. Молодость, годы физического здоровья—лучшая пора жизни, о которой впоследствии вспоминают с тоской и грустью. (Между тем с этим временем человеческой жизни меньше всего связан интерес к религии.) Для рабочих семей характерно четкое разделение мужской и женской ролей. В них нет того господства психологизма и моральной неопределенности, которое характерно для интеллигентских семей и которое предполагает обращение к экзистенциальной проблематике, на которой «специализируется» современная теология (**199**; **63**; 24—34).

Одним словом, «ценности», спонтанно возникающие в рабочей среде и закрепляемые в особенностях рабочей культуры, противоречат религиозному мировоззрению.

Когда мы пытались объяснить слабый по сравнению с другими слоями и классами американского общества интерес рабочих к религии, мы нигде не прибегали для объяснения к каким-либо «американским факторам». И действительно, данные религиозной статистики других стран говорят, что здесь действует не американский, а общеклассовый фактор. Везде, во всех странах цифры, характеризующие институциональную религиозность рабочих, меньше, чем соответствующие цифры, относящиеся к другим классам и социальным слоям.

Так, итальянский социолог Бургаласси пишет: «...можно утверждать... что батраки и промышленные рабочие...— это социальные категории, наименее предрасположенные к ...религиозной практике» (**68**; 55). К выводу о глубокой, уходящей корнями в начало прошлого века нерелигиозности рабочих пришли английские социологи (**137**; 47, 104). К таким же выводам пришел французский исследователь Изамбер, который наряду с историческим и социологическим анализом религиозности, вернее, нере-

лигиозности французского рабочего, собрал данные об отношении к религии рабочих разных европейских стран, показывающие, что при самых разных колебаниях уровня религиозности рабочих в отдельных странах он везде ниже, чем у представителей других слоев (**112**; 46—52).

Но при сравнении религиозной статистики любой европейской страны с американской статистикой бросается в глаза и другое — резко большая степень институциональной религиозности американского рабочего.

Достаточно четко раскрывают как совпадающую с американской тенденцию к меньшей религиозности рабочих по сравнению со «средним слоем», так и значительно большую религиозность американских рабочих по сравнению с французскими данные о посещаемости воскресной мессы рабочими и служащими различных французских городов (в %) (**112**; 45).

| | Рабочие* | | | Служащие* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | I | II | III | I | II | III |
| Тулуза | 2,1 | | 6,6 | | 22 | |
| Бордо | | | | | | |
| (город) | | 5,8 | | | 14,7 | |
| (пригород) | | 3,8 | | | 10,2 | |
| Нант | 9,5 | | 11,1 | 23 | | 37 |
| Париж | 1,7 | | 2,8 | 5,9 | | 9,5 |
| Приход Сен-Лоран | | 1,7 | | | 6,3 | |
| Приход Сен-Ипполит | 1,25 | | 6 | 1,8 | | 7 |

* I (Мужчины), II (Мужчины и женщины), III (Женщины).

Еще более интересны, чем эти данные о воскресной мессе, данные исследования Изамбера о факторах, объясняющих предпочтение у жителей Парижа гражданских похорон церковным. Изамбер приходит к выводу, что в Париже существует определенный слой лиц, традиционно, из поколения в поколение (статистические данные прослеживаются с 80-х годов XIX в.), хоронящих своих умерших по гражданскому обряду. Этот слой лиц живет в рабочих районах Парижа, районах, голосующих за ФКП (**112**; 98). Изамбер совершенно, на наш взгляд, правильно объясняет этот факт. Он говорит, что, какими бы историческими и социальными причинами ни объяснялся отказ рабочих от церковных похорон, в дальнейшем гражданские похороны превратились в «символ субкультуры» (**112**; 112).

Но, пожалуй, наиболее интересным является сопоставление американских данных с испанскими. Ниже мы приведем таблицу с данными исследования, относящимися к регулярности посещения воскресной мессы в религиозном и нерелигиозном районах современного испанского индустриального города (в %) (86; 65).

| | Религиозный район | Нерелигиозный район |
|---|---|---|
| Сфера услуг (общественно-административные служащие) | 100 | — |
| Помещики | 80 | — |
| Капиталисты | 90 | — |
| Свободные профессии | 90,2 | 80,8 |
| Квалифицированные рабочие | 51,6 | 14 |
| Неквалифицированные рабочие | 29,2 | 5 |

В «нерелигиозном районе» мы видим колоссальный разрыв между лицами «свободных профессий» и рабочими. Пригороды Барселоны дают еще меньше — 2,5% посещения церкви (86; 65), т. е. в том социальном слое, где в США мы видим легкое понижение цифр институциональной религиозности, в Испании мы видим колоссальное понижение. Эти цифры — свидетельство уже не просто слабого интереса к религии, а активно антиклерикального характера культуры рабочего класса Испании. И действительно, данные опросов показывают, что 89,6% рабочих называют себя антиклерикалами, 41,3% — антирелигиозными, 54,7% рабочих говорят, что «не интересуются религиозными вопросами» (что, впрочем, не мешает 86,1% рабочих крестить детей) (86; 76—71). Достаточно сравнить эти цифры с 0,04% американских рабочих, назвавших себя «атеистами» или «агностиками», чтобы увидеть всю пропасть, отделяющую американского рабочего от испанского.

Сравнение этих данных дает картину, отчасти сходную с картиной зависимости частоты посещения церкви с одной стороны, от классовой, с другой — от вероисповедной принадлежности в США. Как, анализируя эти данные, мы видели взаимодействие двух факторов — вероисповедного и социального, так сейчас, сравнивая посещаемость церквей во Франции, Испании и США, мы видим также взаимодействие двух факторов — общеклассового, везде действующего в направлении снижения цифр институциональной религиозности рабочих, и фактора национальной культуры.

Общеклассовый фактор — это те особенности психологии и культуры рабочего, которые вытекают из его положения в современной капиталистической общественной системе. Эти особенности везде таковы, что религия не отвечает психологическим потребностям рабочих, что рабочие отходят от религии. Но этот отход может быть решительным, таким, как в Испании и Франции, где сложилась особая антиклерикальная «субкультура» рабочего класса, и таким невыраженным, неярким, как в США, где подавляющее большинство рабочих признает ценность религии. Для объяснений этих различий мы уже должны апеллировать к особенностям истории и культуры разных стран — к разным вариантам секуляризации. Каков американский вариант секуляризации, какое место занимает религия в жизни США, мы уже говорили. Тип секуляризации в Испании и во Франции прямо противоположный. Если в США мы видим изначальный религиозный плюрализм и практическое отсутствие государственной церкви, то здесь существует изначальная единая государственная церковь. Если в США буржуазная революция не приняла антиклерикального характера, то во Франции и в Испании она приняла такой характер, породив определенную традицию нерелигиозных мировоззренческих систем. Рабочее движение зарождается во Франции и в Испании в недрах буржуазно-демократического антифеодального движения и с самого начала носит антиклерикальный характер. Во Франции в конце прошлого века уже отделенная от государства, уже оппозиционная церковь пытается выступить в защиту интересов рабочих и вернуть влияние на рабочий класс, но это уже запоздалая попытка. В Испании союз франкизма и церкви, очевидно, еще более оттолкнул рабочих от церкви.

Вся эта совокупность культурно-исторических факторов действует в Испании и во Франции (и, очевидно, схожие ситуации — во всех странах с традицией догматических государственных церквей) в направлении усиления тех зародышей антирелигиозности, которые присутствуют в психологии и культуре любого рабочего, к тому, что эти зародыши перерастают в антиклерикализм, в атеизм, в то время как «американский вариант секуляризации», напротив, душит эти зародыши, не дает особенностям культуры рабочих перерасти в антиклерикальный тип культуры. Отсюда колоссальные различия статистических данных, отмеченные выше.

### 3. Связь особенностей отношения к религии американского рабочего класса и характеристик рабочего движения

Из всего предшествующего изложения, на наш взгляд, ясно, что сравнительно высокий уровень институциональной религиозности рабочих в США, их убежденность в ценности и важности религии и специфически «неидеологический», оппортунистический характер организованного рабочего движения — явления, функционально взаимосвязанные. Ясно также, что эти явления не изолированы от общих характеристик американского буржуазного общества, а связаны с ними, являются как бы их преломлением в рабочем классе и рабочем движении. Высокая институциональная религиозность американского рабочего связана с большим специфическим значением религии в обществе США в целом, а это значение — с теми особенностями религии США, истории США, американской буржуазной системы ценностей, о которых говорилось выше. Характеристики рабочего движения также были бы иными, если бы иной была религиозная жизнь. Все взаимосвязано. Коррупция профсоюзов оказывается в конечном счете взаимосвязанной с ревивализмом, а отсутствие массовой рабочей партии — с пуританской традицией. Следует отметить еще один важный момент. Характеристики американского рабочего движения, описанные в первом параграфе этой главы, функционально связаны с другими элементами американского буржуазного общества. И одновременно — это характеристики исторически сложившиеся, как исторически «сложилось» господство АФТ — КПП. Отношение американского рабочего к религии — также и исторически, и функционально связано со всеми характеристиками американского общества. В конце прошлого — начале нашего века ситуация была очень неопределенной. В рабочем движении еще не было устоявшегося господства *одной* организации, и, очевидно, шел процесс усиленного отхода рабочих от религии. Путь АФТ — КПП к господству и усвоение рабочими ценности религии, таким образом,— процессы параллельные и взаимосвязанные. И все факторы, толкавшие в направлении АФТ — КПП, «толкали» и в направлении этого усвоения.

В предшествующей главе мы говорили о четырех путях канализирования социальных конфликтов в безопасное русло, путях, которые одновременно способствуют ук-

реплению ценности религии в американском обществе. Речь шла о роли сект, роли церквей, роли политической активности духовенства и роли нетерпимости к атеизму. В данном параграфе мы попытаемся показать действие этих факторов на рабочий класс и рабочее движение США.

**Секты.** Вообще о роли сект в социальных конфликтах США говорилось во II разделе. Рассмотрим здесь роль сект в отношении рабочего класса и рабочего движения.

Приведенные выше данные говорят о значительных различиях в отношении к религии между «ядром» рабочего класса — квалифицированными и полуквалифицированными рабочими, с одной стороны, и неквалифицированными рабочими — с другой. Отличия эти сводятся к следующему:

а) среди неквалифицированных рабочих процент лиц, не имеющих предпочитаемой религии и вероисповедания, больше, чем среди квалифицированных и полуквалифицированных рабочих (по данным исследования 1945—1946 гг.— 15,32%), а членов церквей — значительно меньше;

б) среди неквалифицированных рабочих значительно больше, чем среди квалифицированных и полуквалифицированных, членов сект[22].

Данных о распространении сект в городских низах очень много. Так, работа В. Гольдшмидта раскрывает социальный состав отдельных протестантских конгрегаций одного маленького калифорнийского городка (**100**; 350). Вот результаты этого исследования[23] в %.

---

[22] Это находит свое отражение в статистической закономерности, обнаруженной Диллингемом (82; 419): чем ниже социальный статус, тем больше число лиц, вообще не посещающих церковь, и одновременно тем больше средняя частота посещения у посещающих ее. Демерет приходит к выводу, что, «если индивид низшего класса вообще религиозен, он скорее всего будет более интенсивно религиозен, чем его товарищ по церкви более высокого статуса. С другой стороны, большой процент представителей низших классов вообще нерелигиозен» (79; 25).

[23] При анализе разного рода данных локальных исследований религиозности в США необходимо иметь в виду то, что социальная иерархия отдельных вероисповеданий и конгрегаций в разных городах складывается по-разному. В каждом городе своя модификация общеамериканской иерархии. Разумеется, конгрегационалисты, епископалы всегда «наверху», методисты — «посредине», адвентисты, пятидесятники — «внизу». Но то, что адвентисты здесь оказались ближе к «середине», а пятидесятники в самом «низу», объясняется

| | Конгрегационалисты | Методисты | Баптисты | Адвентисты седьмого дня | Назарейская церковь | Ассамблея Бога | Церковь Бога | Пятидесятники |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Рабочих — членов конгрегаций | 19 | 43 | 42 | 43 | 63 | 60 | 77 | 99 |
| Неквалифицированные рабочие | 1 | 2 | 19 | 21 | 22 | 22 | 39 | 81 |

Вероисповедные организации здесь распределены по степени их приближения к идеальным типам деноминации и секты. Мы видим, что по мере приближения к полюсу «секты» процент входящих в общину рабочих, и особенно неквалифицированных, увеличивается. Община пятидесятнической секты имеет практически однородный социальный состав: 81% членов — неквалифицированные рабочие.

В исследованном Батлена городишке Медисон 24 конгрегации. Из них одна конгрегация — Ассамблея Бога — на 100% состоит из рабочих. Наименьший процент рабочих — у унитариев, в общине «христианской науки», у епископалов (**70**). Коуджил, проведя экологическое исследование в Канзасе, обнаружил, что в богатых районах города сосредоточены приверженцы «христианской науки», унитарии, лютеране, методисты, в средних — «христиане», евангелисты, реформаты, квакеры и мормоны, в бедных белых районах — назареи, адвентисты, баптисты, приверженцы Ассамблеи Бога, Церкви Христа, Церкви Бога, иеговисты, сальвационисты, сторонники «четырехугольного евангелия», пятидесятники (**193**; 395). Исследование, проведенное в 1966 г. среди белого населения Детройта, выявило, что по среднему социальному статусу вероисповедания образуют следующую иерархию: конгрегациона-

---

местными причинами. Могло бы быть и наоборот. Как складываются такие различные иерархии? В выборе конгрегации большую роль играет социальный фактор. Люди тянутся или к ровне, или к высшим по статусу. И если по каким-либо совершенно случайным причинам, например, несколько богатых семей, бывших в конгрегации адвентистов, уехало из города и конгрегация «опростилась», то приехавший в город новый богатый адвентист может уже к адвентистам не пойти и поищет другую, более респектабельную конгрегацию (и соответственно вероисповедание). Таким образом, случайно возникшие локальные особенности социального состава имеют тенденцию закрепляться.

листы, пресвитериане, епископалы, православные, иудаисты, католики, методисты, лютеране, баптисты, разные фундаменталистские секты, Церковь Христа (также фундаменталистская) (124; 187). Исследования классового состава отдельных сект также раскрывают их бедняцкий состав. Так, Элинсон, исследовавший идеологию одного пятидесятнического толка, ревивалиста Аллена, отмечает, что среди его последователей много рабочих маленьких городков Юга и рабочих — мигрантов из Юга в крупные города Севера (88; 415) [24].

Распространение сект и значительный процент «нецерковных» — явления взаимосвязанные, две стороны одного и того же явления. Секты — отчужденные от общества, враждебные ему религиозные организации. Естественно, что тот слой, среди которого много лиц, не ходящих в церковь (поскольку церкви — респектабельны, поскольку они — символ и опора общества), дает и большой процент сектантов.

Отношение к религии *неквалифицированных* рабочих говорит о распространении среди них иного социально-психологического типа, чем тип квалифицированного и полуквалифицированного рабочего. То, что мы говорили о психологических особенностях отношения рабочих к религии, относится прежде всего к квалифицированным и полуквалифицированным рабочим и не «работает» по отношению к этому слою и этому типу. Здесь значительно ниже уровень образования. Грубо мифологические и магические черты сектантских идеологий здесь воспринимаются вполне, не представляясь «бабушкиными сказками». Здесь значительно большая бедность, и распространенные в сектах магические средства спасения от бедности и чудесные исцеления здесь очень «к месту». Но, самое главное, здесь страшный психологический «комплекс неполноценности», страшное отчуждение от общества, страшная ненависть и зависть к обществу. Сама суть сектантской идеологии — это отражение данного психологического комплекса в мифологической форме.

---

[24] Мы уже говорили о колоссальной распространенности сект (причем в их наиболее «чистых», «ярких» вариантах) в среде черных бедняков, прежде всего неквалифицированных рабочих и люмпен-пролетариев негритянских гетто северных городов.

О путях эволюции сект, о сектах как канализации социального протеста в безопасное для буржуазного общества русло — обо всем этом уже говорилось.

Низы рабочего класса (может быть, не очень способный к дисциплине и к упорной борьбе, но очень легко воспламеняющийся, очень бунтарский слой) — слой, в котором накапливается ненависть. И значительный процент лиц из этого слоя уходит в секты, запрещающие участвовать в профсоюзах, запрещающие голосовать, вообще как-то активно воздействовать на общество[25]. Секты дают выход их ненависти, восстанавливают их самоуважение и в процессе своей эволюции «возвращают» их буржуазному обществу уже впитавшими в себя буржуазные ценности и растратившими бунтарский потенциал.

**Роль иммигрантских церквей.** Мы уже говорили об особой функции церквей для иммигрантов — функции «островка своих в море чужих», о том, что это вызывает усиление религиозности иммигранта, о том, что идеология церквей противоречит американской буржуазной системе ценностей, но что противоречие это разрешимое, церковь всегда адаптируется к американской системе ценностей, американизируется, и эта «американизация» церкви способствует американизации иммигранта. И мы также говорили, что в результате роли европейской иммиграции в формировании рабочего класса США среди рабочих очень велик процент католиков. Поэтому роль католицизма и процесса его американизации для рабочего класса и рабочего движения США колоссальна. Присмотримся к этой роли поближе.

Во всех католических странах Европы связь католицизма с феодальным прошлым, его догматичность, консерватизм и иерархичность порождали к жизни антиклерикальные идеологические системы и дехристианизацию рабочего класса. Но американский католицизм — это иной католицизм, это католицизм, не связанный с традиционной социальной элитой и феодальным прошлым, католицизм иммигрантского меньшинства в протестантской в целом стране. И такой католицизм анти-

[25] Стоит отметить, что пик роста сект в США пришелся на годы Великой депрессии. Таким образом, секты не только вбирают в себя наиболее бунтарский слой рабочего класса, но и наиболее активно вбирают в наиболее «бунтарской» ситуации.

клерикальной реакции не порождает. Более того, возможно, некоторые особенности его идеологии могут привлечь рабочих, делают его более привлекательным для них, чем протестантизм. Прежде всего, для католицизма, сформировавшегося в условиях феодального иерархического общества, не характерен культ индивидуального социального успеха. Поэтому рабочий-католик в какой-то степени избавлен от «комплекса неполноценностей», у него нет психологической необходимости во что бы то ни стало изменить социальный статус. О таком психологическом воздействии католицизма говорят данные ряда конкретно-социологических исследований.

Рабочий-католик меньше, чем протестант, стремится отправить детей в колледж. Из детей рабочих-католиков в 1958 г. посещало колледж лишь 9%, а из детей рабочих-протестантов (белых) — 16% (**128**; 100).

Вера в «равные возможности» у католиков слабее. Среди рабочих верят в то, что дети рабочих имеют «хорошие шансы» карьеры, 62% белых протестантов и лишь 51% католиков; верят в то, что в США для успеха способности важнее родственных связей, 82% белых протестантов и 70% католиков (**128**; 93).

Католик меньше недоволен работой, если он — рабочий, особенно неквалифицированный, и скорее недоволен, если он — представитель «высших» профессий (**128**; 87). Рабочий-католик меньше делает для продвижения: например, меньше избегает долгов (**128**; 96), меньше откладывает для далеких целей (**128**; 109), он меньше склонен считать злом такие развлечения, как умеренная выпивка и азартная игра[26].

Таким образом, католицизм, как и секты, в какой-то степени снимает колоссальное психологическое напряжение, лежащее в американском обществе на представителе «низов».

Еще один момент может быть привлекательным для рабочего в католицизме. Так как большая часть католиков — рабочие, так как нет традиционной элиты, поставляющей кадры для верхушки католической иерархии, как в европейских странах, среди католического духовенства громадный процент выходцев из рабочих. Ар-

---

[26] Из рабочих-протестантов 55% считают злом азартные игры и 25% — умеренную выпивку, из рабочих-католиков — 39 и 12% (**128**; 150).

хиепископ Кушинг в свое время заявил: «Все наши епископы и архиепископы — дети рабочих и жен рабочих» (108; 139). Данные социологических опросов говорят, что если он и преувеличил, то не очень. Вот данные Ленского по Детройту (в %) (128; 259).

| Выходцы из семей | Католические священники | Протестантские пасторы |
|---|---|---|
| «Среднего класса» | 27 | 66 |
| Рабочего класса | 53 | 22 |
| Фермеров | 20 | 13 |

Это способствует тому, что между рабочими и католической верхушкой нет той психологической отчужденности, которая есть между рабочими и протестантской верхушкой, в основном интеллигентского и буржуазного происхождения.

Эти особенности американского католицизма определили значительную роль, которую он сыграл в американском рабочем движении. Прежде всего, так как католицизм не способствует стремлению к индивидуальному социальному успеху, рабочий-католик в некотором роде обладает более глубоким классовым самосознанием, чем рабочий-протестант. Ему не стыдно того, что он — рабочий, он не рассматривает свою принадлежность к рабочему классу как досадное недоразумение, как то, от чего надо поскорее избавиться. Поэтому он скорее идентифицирует себя с профсоюзом.

Так, по данным Г. Ленского, посещают все или почти все профсоюзные собрания 26% белых католиков и лишь 17% белых протестантов; говорят, что они «очень» заинтересованы в профсоюзе — 52% католиков и 42% протестантов (128; 89); с политической линией профсоюза согласны 38% католиков и 63% протестантов; считают, что их взгляды совпадают со взглядами большинства членов профсоюза, 89% рабочих-католиков и 70% рабочих-протестантов (128; 90) [27].

Относительная близость католической иерархии к рабочим и подавляюще «рабочий» состав ее паствы спо-

[27] См. также 115; 413. Другим проявлением той же самой тенденции — слабого стремления к индивидуальному социальному успеху, большего коллективизма и более развитого классового сознания — является большая склонность рабочего-католика считать, что государство делает для улучшения материального благосостояния недостаточно (128; 139).

собствовали ее активности в «рабочем вопросе». При этом следует отметить два момента. Во-первых, американский католицизм «заинтересовался» рабочим движением раньше, чем американский протестантизм. Еще в 70-е годы XIX в. католическая иерархия устанавливает тесные отношения с «Рыцарями труда» (у протестантов в это время еще господствует сугубо моралистический и индивидуалистский подход к социальным проблемам), причем кардинал Джиббонс добился, чтобы Ватикан, готовый уже запретить рабочим-католикам участие в этой организации, не принял этого решения [28]. В последующие годы иерархия устанавливает тесные отношения с профсоюзами и создает даже ряд организаций, призванных помогать профсоюзам [29]. Любопытно, что эта активность довольно резко контрастирует с пассивностью католической иерархии США в подходе к негритянскому вопросу и проблемам войны и внешней политики.

Во-вторых, в отличие от европейских американская католическая церковь не создает собственных католических профсоюзов. Это идет в разрез не только с европейской практикой, но и с ее собственной практикой в других сферах, где, как мы об этом говорили выше, католицизм идет на создание всевозможных организаций, охватывающих самые разные сферы жизни и максимально отгораживающих католика от протестантского мира. То, что иерархия не пошла по пути создания католических профсоюзов, объясняется рядом причин. Во-первых, католики все-таки не составляют подавляющего большинства рабочего класса, и профсоюзы, не охватывающие большинства рабочих (в масштабах индустрии или предприятия, на котором они ведут борьбу) имеют слабые шансы на успех. Во-вторых, католические профсоюзы в протестантской стране привели бы к тому, что

---

[28] «Рыцари труда» почти на 2/3 состояли из католиков (76; 855), и их осуждение могло бы обернуться для католицизма потерей паствы. Но для борьбы против их осуждения от Джиббонса потребовалась большая широта мышления и смелость, ибо «Рыцари труда» была организация полусекретная, с обрядом «посвящения», взятым у масонов, ненавистных Ватикану. Иерархия канадской католической церкви осудила их незамедлительно.

[29] Особенно выделяется католическая группа в АФТ — «Воинство Христово для социального служения», основанная в 1910 г. отцом Диецем, с разрешения иерархии постоянно работавшим в АФТ (76; 858).

антикатолические настроения наложились бы на антипрофсоюзные, что могло бы привести к печальным последствиям и для профсоюзов, и для католицизма. В-третьих, в Европе католические профсоюзы были необходимы церкви, чтобы удержать часть рабочих от дехристианизации, от распространения нерелигиозных и антирелигиозных форм мировоззрения. В США опасность со стороны этих форм мировоззрения была неизмеримо меньше. Поэтому католицизм в США действовал в направлении, наиболее соответствующем потребностям американского буржуазного общества — в направлении «неидеологического» и не порывающего с абстрактной религиозной символикой рабочего движения.

**Роль политической активности протестантского духовенства.** Активная деятельность духовенства протестантских деноминаций в отношении рабочего класса и рабочего движения связана с так называемым движением «социального евангелия», история которого раскрыта в книге А. А. Кисловой (36) и, разумеется, не может здесь повторяться. Здесь мы хотим лишь указать на два аспекта этого движения.

Во-первых, это своеобразная «чуткость» духовенства к рабочему движению. Подобно тому как аболиционизм в семинариях начинается тогда, когда «общественное мнение» настроено отнюдь не аболиционистски, так и «социальные евангелисты» поддерживают профсоюзы и идею коллективных договоров тогда, когда «общественное мнение» было склонно видеть в них полное «ниспровержение устоев».

Во-вторых, мы хотели бы подчеркнуть глубину и радикальность критики «социальными евангелистами» капитализма. Какое-то представление о ней может дать, например, такое высказывание В. Раушенбуша: «Мало вероятно, что любая социальная революция, которая, возможно, опрокинет впоследствии капитализм, причинит больше несправедливости, больше физических и моральных страданий, чем индустриальная революция, которая привела капитализм к власти» (**163**; 218).

Показательны также следующие факты. Еще в начале века В. Раушенбуш писал: «Ни одна другая ученая профессия не представляется мне более готовой к восприятию социалистических идей, чем профессия пасто-

ра» (163; 124). В 1934 г. был произведен опрос среди пасторов «что лучше — капитализм или „кооперативное общество"?» (термин, долженствующий обозначать идеальное некапиталистическое общество). За капитализм высказалось всего 5%. За социализм как наилучший путь к идеальному обществу — 28%, в том числе 34% методистов, 33% — конгрегационалистов и евангелистов, 32% — реформатов, 30% — «учеников Христа», 24% — епископалов, 22% — баптистов, 19% — пресвитериан, 12% — лютеран. Опрос 1932 г. показал, что на президентских выборах за социалиста Нормана Томаса голосовали 75,1% пасторов, а 1,6% — даже за коммуниста Уильяма Фостера (**140**; 174—175). (Таким образом, пасторы тех самых вероисповеданий, миряне которых были правее Рузвельта и голосовали за республиканцев, были значительно левее Рузвельта.)

После войны происходит резкий спад либеральных настроений и политической активности протестантского духовенства вообще, а, когда они вновь усиливаются в 60-е годы, пасторат волнуют прежде всего негритянская проблема и война во Вьетнаме. Духовенство в своем социальном критицизме и активности устремлено на «слабые», «больные места» общества, а рабочее движение в 60-е годы не приняло столь острых форм, как негритянское движение и раскол страны из-за Вьетнама.

Тем не менее движение наиболее бедных, бесправных и неорганизованных слоев пролетариата получает в 60-е годы активную поддержку церковников. Так, церкви активно поддержали забастовку мексиканских сборщиков винограда в Калифорнии, имеющую целью признание профсоюза и заключение коллективного договора, причем ряд пасторов побывало в тюрьме за «нарушение спокойствия» и за призывы к борьбе со штрейкбрехерами (Тайм, 1966, 10/XII, 57). Посланные Национальным советом церквей для работы среди бедняков дельты Миссисипи представители духовенства помогли организовать стачку и профсоюз сельскохозяйственных рабочих-негров на хлопковых плантациях (Тайм, 1966, 2/VI, 53). Мы уже не говорим о благотворительной и просветительской деятельности церковников в кварталах бедняков.

Духовенству никогда не удавалось навязать рабочему движению свои идеи, по-настоящему проникнуть в рабочее движение. Очевидно, социальные идеи духовенства — теологические системы Раушенбуша и Нибура — слиш-

ком сложны, психологическое отчуждение пасторов от рабочих — слишком велико, чтобы рабочее движение испытало их влияние. И оно — не такое, каким хотели бы его видеть либеральные пасторы. Они хотели бы чего-то более идеалистического, менее «корыстного». Но их деятельность способствовала тому, что рабочие не стали видеть в церковниках врагов (даже если они видят в них чужаков), не дехристианизировались, не стали искать нерелигиозного мировоззрения. И объективно идеализм церковников (без которого бы и не было их социальной активности) способствовал как раз становлению крайне неидеалистической формы рабочего движения.

**Роль нетерпимости к атеизму.** В предшествующей главе мы говорили о функциональном значении нетерпимости к атеизму как одного из основных и наиболее устойчивых элементов общей американской нетерпимости к инакомыслящим, которая легко переходит в истерию и маниакальное преследование какой-то определенной, представляющейся наиболее опасной в данный момент идеологии. Теперь посмотрим, до какой степени может доходить эта истерия. Мы уже упоминали исследование С. Стоуффера, давшего картину американского сознания в маккартистскую эпоху. На вопрос: «Позволили бы вы коммунисту говорить публично?» — «нет» ответило 60%, «да» — 27%; на вопросы: «Изъяли бы вы из публичной библиотеки коммунистическую книгу?» — «да» — 66, «нет» — 27%; «Лишили бы вы коммуниста работы, если он — школьный учитель?» — «да» — 91, «нет» — 5%; «Если он — продавец в магазине?» — «да» — 68 (!!), «нет» — 26%; «Лишили бы вы его американского гражданства?» — «да» — 77, «нет»,— 13%; «Посадили бы вы его в тюрьму?» — «да» — 51, «нет» — 34%; «Порвали бы вы с другом, если бы узнали, что 10 лет назад он был коммунистом?» — «да» — 14 (!), «нет» — 78; «Считаете ли вы, что хорошо доносить ФБР на соседей и знакомых, о которых вы подозреваете, что они коммунисты?» — «да» — 73 (!), «нет» — 19%; «Считаете ли вы, что переловить всех коммунистов, даже если при этом пострадают невиновные, важнее, чем сохранить гражданские права, если при этом не все коммунисты будут пойманы?» — «да» — 58, «нет» — 32% (**179**; 32—46). Этот кошмар относится к 1953 г.— эпохе маккартизма. Между тем данные Стоуффера показывают, что, несмотря на маккартистскую исте-

рию, «средние» американцы оценивали ситуацию относительно реалистически и не считали, что они находятся на грани гибели. Лишь 19% оценили опасность, исходящую от КП США как «очень большую» и лишь 17% сказали, что «очень похоже», что война с СССР будет через 2 года (**179**; 76—77).

Нетерпимость к атеизму — один из постоянных, прочных аспектов нетерпимости, нетерпимость к коммунистам — внешнее и в таких масштабах временное проявление нетерпимости. Но нетерпимость к атеизму — это один из важнейших аспектов нетерпимости к коммунизму. Так, в ответах на вопрос: «Во что верят коммунисты?» — первое, что приходит людям на ум, это то, что они против религии. Процент сказавших, что они — против религии (24), выше даже, чем процент сказавших, что они — за государственную собственность (18) (**179**; 166). Другие данные также говорят о том, что одним из важнейших компонентов образа коммунистов является атеизм. Так, на вопрос: «Из какой расовой и религиозной группы, скорее всего, выходят коммунисты?» — 25% сказали — из иностранцев, 5% — из евреев, 9% — из негров (белые южане дали 15%, сами негры — 4%), из неверующих — 12% (**179**; 174). 10% сказали, что они знали в своей жизни подозрительных личностей, которые, возможно, коммунисты. Среди ответов на вопрос: «Почему вы считали, что это лицо — коммунист?» — были такие: «не ходил в церковь и говорил против Бога», «не верил в Библию и говорил о войне», «презирал местную общественную жизнь и церковную работу, был не такой, как мы», «не верил ни в Христа, ни в рай, ни в ад» (**179**; 177).

Очень важно, что этой нетерпимости среди рабочих не меньше, а скорее даже больше, чем в других группах населения (**179**; 90)[30]. И это естественно. Рабочий в США находится на среднем уровне секуляризации сознания. То, что он воспринимает, он воспринимает более жестко, более догматично, чем интеллигент. И если уж он усвоил буржуазную систему ценностей, то стоит на ней жестко, и терпимости к тем, кто против нее, не проявляет.

---

[30] Так, по данным Ленского, считают, что демократия допускает свободу публичных речей коммунистов: из «среднего класса» — 46% белых протестантов, 34% белых католиков, 23% негров протестантов, среди рабочих соответствующие цифры — 33, 32 и 27%. Считают, что демократия допускает свободу речей фашистов: 53, 43 и 23% — в «среднем классе» и 35, 32 и 30% — в рабочем (**128**; 143).

# Раздел IV

# АМЕРИКАНСКОЕ БУРЖУАЗНОЕ ОБЩЕСТВО И ПРОЦЕСС СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Во втором и в третьем разделах мы пытались показать особое место, занимаемое религией в системе американской буржуазной идеологии, какие функции она выполняет, как она способствует «гашению» социальных конфликтов. При этом мы абстрагировались от продолжающегося процесса секуляризации, как бы принимали уровень секуляризации за постоянную величину. Такое допущение возможно, ибо возникающие в ходе секуляризации буржуазные идеологические системы обладают относительной самостоятельностью и могут существовать, сохраняя свои основные характеристики на определенном и довольно большом «отрезке» секуляризации. Но, если мы хотим понять не только действие религии как постоянного фактора социальной системы, но и тенденции и перспективы изменения роли религии, мы должны более пристально посмотреть на ход секуляризации.

## 1. Распад религиозной идеологии

Процессы «американизации церквей» и «обуржуазивания сект» представляют собой ранние (логически и хронологически по отношению именно к данным религиозным идеологиям) этапы «внутренней секуляризации». Эти процессы ведут к сближению идеологии и организационной структуры этих вероисповедных организаций с идеологией и организационной структурой деноминаций. Но процесс секуляризации продолжается и в деноминациях, постепенно изнутри преобразуя их. Путь, проходимый какой-нибудь «церковью Святости» при ее превращении в «приличную» деноминацию совершается в том же направлении, что и путь, проходимый в это время конгрегационалистами или пресвитерианами, которые такими деноминациями были изначально. Но это разные «отрезки» (и разные формы) единого пути, они ведут к разным результатам и в конечном счете — к разным социальным следствиям. Процессы «внутренней секуляриза-

ции» в форме трансформации церквей и сект и социальные следствия этих процессов мы уже рассматривали, и они нас сейчас не интересуют.

Сейчас мы попытаемся проследить логику процесса «внутренней секуляризации» идеологии протестантской деноминации и представить его «конечный пункт», ответить на вопрос, куда ведет этот процесс. При этом следует иметь в виду, что процессы эти идут крайне медленно и к «конечному пункту» близки лишь немногие наиболее «элитные» по составу и старые деноминации.

Развитая религия обладает определенной структурой, состоящей из взаимосвязанных, предполагающих наличие друг друга элементов: 1) писания, 2) экзегетики, 3) догматической теологии, 4) культа, 5) организации. Попытаемся проследить, как процесс распада религиозной идеологии преломляется в каждом из этих элементов.

а) **Текст писания.** Для большинства американских вероисповеданий «писание» — это Библия, состав и текст которой зафиксирован задолго до начала американской истории. Так как в ней ничего прибавить и убавить нельзя, то на первый взгляд говорить об эволюции ее текста невозможно. Тем не менее такая эволюция идет в двух взаимосвязанных направлениях, которые затем мы сможем усмотреть в эволюции любого элемента религиозной структуры.

Как известно, в древности при становлении католической и православной церквей шел процесс канонизации писания и догматизации его текста. Логическим завершением этого процесса было запрещение в средневековом католицизме перевода Библии на живые разговорные языки и запрещение самостоятельно читать Библию мирянам — система интерпретаций настолько удалилась от источника идеологии, что источник этот стал опасен.

Гуманисты начали работу над греческим и еврейским текстами Библии, а реформация, отвергшая авторитет предания и магически-посредническую роль церковной организации, везде связана с переводом Библии на живые языки. Такой перевод означал дедогматизацию предельно «задогматизированного» текста. Так как протестантизм в дальнейшем в какой-то мере воспроизводит (хотя и не доводит до конца) процессы, совершавшиеся при становлении католицизма и православия, то новые переводы также в какой-то степени подвергаются догматиза-

ции: и в англиканстве, и в лютеранстве было сильное противодействие замене Библий Лютера и короля Иакова новыми переводами. Но это противодействие не могло быть достаточно сильным: и протестантизм открывает дорогу для постоянной научной работы над текстом и для появления все новых и новых, все более и более современных переводов.

Дедогматизация текста — первое направление его эволюции. Вторым, производным от него направлением является сближение текстов, принятых в разных вероисповеданиях. Дело в том, что древние переводы Библии, естественно, имели расхождения между собой и с подлинником, и догматизация этих переводов привела к тому, что древнееврейский текст, Вульгата и Библия Лютера — это, строго говоря, разные книги. Догматизация переводов означает как бы распад единой Библии на многие тексты и усиливает, делает непреодолимыми вероисповедные различия, уничтожая возможность апелляции к единому для разных вероисповеданий источнику. Наоборот, дедогматизация текста, научная работа над ним ведут к сближению различных текстов. Мало заметным, но в высшей степени знаменательным фактом является издание в 60-е годы XX в. в США католиками английских переводов Библии, сделанных протестантами или при участии протестантов.

Оба эти процесса, как все аналогичные процессы, происходящие с другими элементами религиозной структуры, идут в направлении, прямо противоположном направлению процессов, связанных со становлением католицизма и православия. Мы можем сказать, что конечный пункт этих процессов — отношение к тексту «писания», как к любому другому тексту,— уже достигнут. Как сам текст «писания» является краеугольным камнем религиозной структуры, так дедогматизация текста является основой всех логически следующих за ним процессов.

б) **Экзегетика.** Если буква текста теряет свой магически-догматический характер, если текст можно переводить, над ним можно работать, если хотя бы в одну сферу вторгся научный подход, не скованный догмами разум, он проникает и во все сферы религиозной структуры, и прежде всего в сферу толкования смысла писания, экзегетики. Протестантизм исходил из того, что смысл Библии непосредственно и однозначно понятен и Библия — необходимый и достаточный источник учения.

Такое разрушение всех перегородок между разумом и текстом Библии, с одной стороны, вело к крайней библиолатрии — к стремлению новоанглийских пуритан руководствоваться всем моисеевым законодательством, поскольку оно не отменено в «Новом Завете», и к буквалистскому толкованию позднейших фундаменталистов — библиолатрии большей, чем у католиков, у которых есть еще и авторитет церкви и ее предания. С другой стороны, оно же вело к тому, что в протестантизме совершился незаметный, но имеющий принципиальное значение переход к признанию того, что в писании не все — истина. Отрицание в протестантизме всех человеческих авторитетов очень логично и естественно распространялось и на отрицание безусловного авторитета самого «писания», в котором наряду с божественным началом, «откровением», есть и человеческое, ограниченное начало, неадекватная передача «откровения». Пало догматическое отношение к решениям церкви, к «преданию», к «отцам» церкви, к букве текста, но без всего этого, без «ограды» вокруг текста, не могло долее удержаться и догматическое отношение к смыслу текста. Возникает новое отношение к «писанию» — как к тексту, при всем своем религиозном значении обычному, нормальному, исторически обусловленному, к которому поэтому приложимы обычные методы экзегетики любых древних текстов. Распространение этого нового отношения к «писанию» вызывает ожесточенное сопротивление и внутреннюю борьбу в деноминациях. Однако слабость идеологической дисциплины в демократически организованных деноминациях и сами изначальные принципы протестантской религиозной идеологии не позволяют пресечь эти тенденции [1].

Но именно это и делало возможным для человека, видящего ошибки Библии, оставаться христианином, более того, сделало возможным тот факт, что основная работа по критике Библии была проведена протестантским духовенством (прежде всего немецким, в США до сравнительно недавнего времени лишь заимствовались достижения

---

[1] Не случайно именно в конгрегационалистской церкви, для исходного пункта которой характерна и крайняя библиолатрия, и одновременно демократическая организация, в дальнейшем зародилось унитарианское движение. После откола унитарианства она все время питала теологический либерализм, а сейчас преемница конгрегационалистской церкви Объединенная церковь Христа — одна из самых либеральных протестантских церквей США.

немецких экзегентов). И хотя субъективно такая экзегетика религиозна, объективно — это научная работа, совершающаяся как бы «внутри» религии и «разъедающая» изнутри религиозную структуру.

Современная протестантская экзегетика, особенно работы Бультмана и его школы, раскрыла не только массу исторически неверных мест Библии, но также и мифологическую природу всего библейского мышления, глубинную связь основных понятий христианства, например, понятия и слова «Бог» с уничтоженной современным знанием картиной мира. Иными словами, достигнут предел возможной в рамках христианства «дедогматизации» Библии и проложена дорога таким формам теологии, как «теология смерти Бога». И, как любая научная работа, она подразумевает общие для исследований методы и критерии проверки правильности результатов. Поэтому в сфере экзегетики, как и в сфере текстологии, возникает объединяющая тенденция. Уже давно никого не волнует и даже не интересует, является ли тот или иной библеист лютеранином, пресвитерианином или англиканином. Но научная экзегетика ведет не только к стиранию граней между христианскими вероисповеданиями, но в конечном счете и к стиранию граней между христианством и другими религиями, религией и не религией. Ведь оборотной стороной признания ошибок и исторической ограниченности Библии является допущение элементов истины и вне Библии — в Коране, Ведах и других книгах. То, что пастор современной культурной конгрегации может зачитывать в церкви отрывок из Камю и комментировать его, логически связано с научной критикой библейского текста. Грани религии размываются.

в) **Теология.** В древней церкви и в католицизме развитие теологии вело к догматическому закреплению теологических положений. Ранний протестантизм в сфере теологии, как и во всех сферах, в какой-то степени следует поначалу направлению развития, характерному для древности, но затем выходит на новый путь. Вначале идет процесс догматизации — принимаются все более и более жесткие формулы. Но затем линии развития изменяются. Идеологическая дисциплина все более ослабляется, терпимость к теологическим различиям все более растет.

Теолог говорит уже не от имени определенной вероисповедной организации, которая как бы ставит свою печать на его продукцию, он все больше и больше говорит

от своего имени. И как нет силы, которая могла бы контролировать работу теолога, так нет силы, которая могла бы контролировать его влияние. Никто не может помешать теологу одного вероисповедания читать работы теолога другого вероисповедания и оказаться под их влиянием. Таким образом, в одной церкви могут одновременно существовать разные школы и одновременно теологические школы все более и более становятся вне и межвероисповедными. Нибур и Тиллих — не кальвинисты и не лютеране, это «вообще протестантские» теологи, про Олтайцера или Гамильтона, очевидно, нельзя сказать и этого — их связь с протестантизмом скорее генетическая. Но при этом направлении теологического развития, которое ведет к размыванию всех и всяких вероисповедных границ, не могут возникнуть и новые вероисповедные границы. Если теология Лютера порождает лютеранство, а теология Кальвина — кальвинизм, то, скажем, теология Бонхоффера не порождает бонхофферианства как особого религиозного течения и особой религиозной организации. Если основатели протестантизма не могли, по логике собственного учения, заставить своих последователей догматически относиться к их писаниям, то тем более это не может современный теолог. Вся традиция протестантизма, к которой он примыкает и в рамках которой он находится, не позволяет ему утверждать абсолютный, окончательный характер его теологических построений. Это адогматическое направление развития находит свое отражение и в самом содержании теологических систем, создатели которых всячески стараются подчеркнуть несовершенный, неабсолютный характер любых человеческих построений — любой организации (Нибур), любой «символизации абсолюта» (Тиллих).

Пока что мы говорили о развитии теологии в плане ее догматичности и недогматичности, но если перейти от этого плана к плану содержания, то мы увидим, что параллельно и в связи с процессом дедогматизации идет процесс демифологизации. Этот процесс идет очень сложным и извилистым путем. В прошлом веке он шел в форме постепенного сближения теологии с разными европейскими философскими системами. Не соответствующие буржуазному активизму и прогрессизму прошлого века идеи «первородного греха» и «страшного суда» были практически отброшены. Кульминацией этого процесса является популярная в США на рубеже XIX и XX вв. теология Валь-

тера Раушенбуша, у которого христианство превратилось в нечто напоминающее философию просвещения: постепенно, в результате человеческих усилий на земле, под влиянием идей христианства созидается справедливое и прекрасное общество, которое можно назвать «царствием Божиим». Эта либерально-теологическая концепция переходит границу, за пределами которой здравый смысл не позволяет назвать систему христианской.

Против либеральной теологии начинается реакция. Появляется движение неоортодоксии, наиболее ярким представителем которого в США явился Р. Нибур. Внешне неоортодоксия кажется движением возвратным, на самом деле это далеко не так. Критика Нибуром либеральной теологии сводится к развенчанию либерально-прогрессистского мифа, к указанию на имманентность идей «первородного греха» и «страшного суда» христианству и к указанию на экзистенциальную значимость этих идей. Но все это не означает возврата к мифу. Наоборот, это развенчание одного (либерально-прогрессистского) мифа и указание на имманентность христианству мифа, для современного сознания уже неприемлемого, как бы он ни был психологически ценен.

В сходном направлении работает мысль другого крупного американского теолога (немца по происхождению, иммигранта из Германии, создавшего, однако, свои основные работы в США) — П. Тиллиха. Тиллих определяет бога как «глубину вещей», «глубинное измерение реальности», ощущаемое непосредственно в экзистенциальной «тревоге», чувстве предельной озабоченности, важности. Предельная «озабоченность» соответствует предельной «глубине вещей» — это и есть религия и непосредственная интуиция бога. Это позволяет Тиллиху «обойти» Канта, возродив «онтологическое доказательство». Однако и здесь, как и у Нибура, вопрос о реальности подменяется вопросом о психологической значимости. Символ, прежде отсылавший к чему-то реальному, начинает обозначать свою психологическую функцию. Это, с одной стороны, игра символами, подмена понятий (когда говорится, что «имя этой бесконечной и неистощимой основы всего бытия есть Бог»), с другой — предельная демифологизация мифологического символа (когда в следующей фразе говорится «глубина — это то, что означает слово «Бог») (**185**; 64).

Тем самым открывается дорога для распространения теологических концепций, связанных с попытками выразить психологическое, экзистенциальное содержание христианской мифологии в немифологических формах. К ним можно отнести заимствованные из Германии «безрелигиозное христианство» Бонхоффера и «демифологизированное христианство» Бультмана. На наш взгляд, эти попытки также сводятся к подмене *веры* в миф его *анализом* и *описанием*, утверждением его экзистенциальной важности. Можно указать на громадное значение идеи «страшного суда», на то, что вера в личного бога имеет совершенно иные следствия, чем вера в безличные силы, управляющие миром; можно доказать, что безостановочного линейного прогресса нет и не было, что без идеи «первородного греха» нет христианства, но нельзя заставить современного человека принять мифологему, противоречащую современному знанию.

Мифологический символ живет до тех пор, пока он воспринимается *не как символ*, а *как объективная реальность*, как «вещь», которую можно увидеть, услышать, «пощупать» эмпирические, ощутимые доказательства ее бытия[2]. Когда же символ «демифологизируется» до такой степени, что исчезают последние следы его «вещности», он умирает.

---

[2] В первом параграфе первого раздела мы говорили о том, что «мифы уходят от верификации». Христианский Бог духовен и невидим, но это отнюдь не означает, что он недостижим для «эмпирической проверки». Напротив, его бытие все время доказывается эмпирически. Иисус Христос со всеми его чудесами, с его воскресением — это эмпирический факт, точно так же как и явления святых, Богоматери, чудеса и т. д. И эти факты служат куда более значимыми доказательствами бытия бога, чем интеллектуальные псевдодоказательства теологии. Символ живет, поскольку он воспринимается как «вещь», «лицо», находящееся в постоянном и многообразном соприкосновении с реальностью, дающей ежеминутные свидетельства его бытия. В раннем протестантизме святые и божия матерь уже не являются. Но эмпирические свидетельства бытия божия все же есть. Это а) все чудеса Библии и соответствие Библии знаниям того времени о прошлом; б) признание несомненной причинно-следственной связи между грехом и наказанием здесь, на земле; в) субъективные, но очень яркие ощущения, связанные с перерождением; г) вера в явления, но не бога, а дьявола, в колдовство. Наука уничтожила все эти доказательства, а теологи попытались перестроить символ так, чтобы он и не нуждался в доказательствах. Робинсон так и говорит — надо уничтожить представление о боге как об объекте (171). «Глубина вещей» (эквивалент «вещи в себе») действительно не нуждается в доказательствах, но это и не бог, так же как «глубину вещей» нельзя назвать Иеговой или Зевсом.

В 60-е годы XX в. в США возникает новое теологическое движение, связанное с осознанием невозможности дальнейшего теологизирования, т. е. оперирования понятиями, утратившими свой смысл — «теология смерти бога». «Смерть бога», провозглашенная в прошлом веке ярым антихристианином Ницше, сейчас провозглашается теологами, людьми субъективно преданными христианству и провозглашающими эту смерть не с радостью, а с тревогой и страхом. Провозглашение «смерти бога» — это итог теологического развития «основных» протестантских вероисповеданий в США, вероисповеданий, из теологии которых выросла американская буржуазная идеология [3].

д) **Культ.** Параллельно процессу разрушения догматической теологии идет процесс разрушения культа. Лишив культ магических элементов, протестантизм открыл дорогу его «дедогматизации», свободным и легким изменениям в сфере культа. Современное развитие протестантского культа идет по пути свободной импровизации. (При этом внешне «возвратное» движение в протестантизме, связанное с так называемыми литургическими возрождениями, когда вроде бы восстанавливаются католические элементы богослужения, на самом деле есть движение вперед, ибо эти элементы вводятся свободно, скорее как эстетические элементы, без их магического и догматического значения.)

Современный американский протестантизм элитных деноминаций характеризуется в высшей степени свободным ритуалом: могут импровизироваться сценки и пантомимы, зачитываться отрывки не только из Библии, но, например, из Камю или из Селлинджера, играть рок-оркестры, устраиваться танцы (Тайм, 27.II.1964, 45). При этом смена стилей литургии очень быстрая. Если когда-то ревизия литургии была сложным и трудным процессом, то сейчас джазовая, фолк- и рок-литургии

---

[3] Когда мы говорим, что «теология смерти бога» — итог развития, мы не хотим этим сказать, что за «теологией смерти бога» не может следовать никаких иных систем, или что этой системе суждено завоевать США. Сейчас «теология смерти бога» уже выходит из моды. Но сама идея «смерти бога», может быть, выраженная в каких-то иных формах, на наш взгляд, исчезнуть не может, ибо, в некотором роде эта идея есть констатация эмпирического факта, который нельзя уничтожить никакими истерическими его отрицаниями.

сменяют друг друга с той же легкостью, как мини-юбки и брюки клеш, и также легко соседствуют друг с другом (**169**; 368). (Католицизму, разумеется, до этого очень и очень далеко, но реформа культа, предпринятая II Ватиканским собором, идет в том же направлении.)

Итак, во всех сферах процесс идет в двух взаимосвязанных направлениях: 1) дедогматизация и рост свободы внутри деноминаций; 2) на этой основе — сближение деноминаций и падение значения вероисповедных различий. Причем по отношению к основным протестантским деноминациям мы можем сказать, что процесс зашел уже очень далеко. Научная текстология и экзегетика, «теология смерти бога» и свободно импровизируемый культ — это формы, за которыми, на наш взгляд, дальнейшее развитие в рамках религиозной символики и религиозной организации едва ли возможно. Эти формы представляют собой если не конец, то нечто очень близкое к концу процесса эволюции протестантизма.

Посмотрим теперь, какие процессы происходят параллельно в сфере религиозной организации.

## 2. Разложение религиозной организации

Исходным пунктом разложения религиозной организации является особая, внешне представляющая собой как бы нечто среднее между сектой и церковью форма организации с ослабленным значением как харизматического лидерства, так и бюрократии религиозных профессионалов, с преобладающей ролью действующих через демократические институты мирян, характерная для протестантизма, и особенно для тех протестантских вероисповеданий, которые образуют «ядро» американской религиозной системы. Эта на первый взгляд переходная между сектой и церковью форма организации, которую современная социология религии окрестила термином «деноминация», оказалась не временной, а относительно устойчивой, к которой в США «подтягиваются» вновь возникающие секты и «опускаются» церкви.

«Демократическая» вероисповедная организация является структурно связанной с теми процессами, о которых говорилось выше. Такая организация не может быть нетерпимой, как нетерпима секта и церковь. Она «откры-

та» всем влияниям и сомнениям, как открыт мирянин, фактически властвующий в такой организации [4].

И подобно тому как экзегетическое и теологическое развитие сейчас не приводит к созданию новой догматики, т. е. совершается в иной плоскости, ином измерении, чем развитие догматики и экзегетики в древности, так и организационное развитие также идет в ином измерении, приводя не к созданию новых церквей, а к совершенно особым, необычным и не имеющим аналогии в истории христианства формам организации.

По мере распада вероисповедных систем вероисповедные организации теряют смысл своего существования. Эта потеря смысла существования в какой-то степени может скрываться за счет перехода организации от своих прямых религиозных задач к деятельности нерелигиозной в собственном смысле слова. Руководство деноминаций активно занимается политикой, благотворительностью, социологическими исследованиями, организацией спортивных соревнований — всем чем угодно. Социологические исследования показывают следующее распределение рабочего времени современного пастора: 40% — на административные дела, 40% — на разного рода советы членам конгрегаций и организацию отношений в конгрегации, 20% — на службу и проповедь (80; 189—190). Создается ощущение, что вся эта часто действительно грандиозная деятельность призвана заглушить вопросы: «Есть ли бог?» и «Почему я методист?». Перечень дел, совершенных методистами и конгрегационалистами, как бы исключает вопрос о том, истинна ли методистская или конгрегационалистская доктрина и даже вообще в чем она заключается. И это множество мирских дел размывает обособленность и специфику деноминаций. Во-первых, эти дела могут совершать и не вероисповедные организации. Во-вторых, хотя такого рода дея-

---

[4] Надо отметить, однако, что весьма демократические южные баптисты и лютеране-миссурийцы теологически консервативны и настроены антиэкуменически. Но, во-первых, их нетерпимость все-таки не идет в сравнение с нетерпимостью «настоящей» секты и церкви; во-вторых, она является отражением общего культурного (и отчасти политического) консерватизма социального слоя, представителями которого в основном являются члены этих церквей. Определенная степень демократичности их организаций является, очевидно, необходимым условием для «внутренней секуляризации», но степень демократичности организации и степень продвинутости идеологического развития — не строго параллельны.

тельность может использоваться в борьбе, конкуренции отдельных деноминаций, основой для такой борьбы она являться не может. Основой борьбы вероисповедных организаций может быть лишь одно — различие в догме, а так как эти различия обесцениваются и отмирают, то подобного рода деятельность является фактором, объединяющим деноминации. Терпимые друг к другу, с предельно размытой догматической основой, активно занимающиеся общей, объединяющей их деятельностью, деноминации перестают конкурировать между собой и начинают сближаться. Это первое, специфическое для нового времени направление организационного развития, так называемый экуменизм.

Это организационное сближение началось не сегодня. Но в наше время сотрудничество и разные формы объединения приобретают всеобщий и очень заметный характер. Чтобы не повторяться в бесконечных фактах подобного рода объединений, попытаемся установить некоторые общие черты этих организационных процессов. Можно вычленить ряд форм объединения и ряд уровней объединения. Формы объединений представляют собой как бы континуум, начинающийся от временного сотрудничества с какой-то конкретной целью (социальной, миссионерской) или целью лучшего понимания друг друга (разного рода «диалоги»), проходящий через такие формы, как общие организации, созданные с какой-либо определенной целью, например совместное миссионерское общество и общие полифункциональные организации типа «советов церквей», и кончающийся слиянием двух или нескольких деноминаций.

Уровни объединений так же образуют иерархию, начиная от сотрудничества (или слияния) отдельных местных приходов или конгрегаций. Затем идут «советы церквей» городов и штатов и, наконец, Национальный совет церквей Христа (за пределами США — Всемирный совет церквей) [5].

Процесс объединения идет так, что скорее и наиболее далеко по пути объединения идут наиболее близкие

---

[5] Различные формы и типы объединений описаны в книге Р. Ли (127). Но книга эта уже устарела. После ее написания экуменические процессы продвинулись еще дальше. Важным событием в религиозной жизни США в 60-е годы было обсуждение «Плана Блейка» — плана слияния в одну суперцерковь всех основных протестантских деноминаций.

(догматически и исторически) организации, позже и медленнее на этот путь выходят организации очень друг на друга непохожие и с традицией вражды. Так, в Объединенную методистскую церковь (ОМЦ) слились догматически близкие организации методистов и евангельских братьев, в Объединенную церковь Христа (ОЦХ) — «христиан» и конгрегационалистов, в то время как слияния ОМЦ и ОЦХ лишь планируется (но обе они сотрудничают в советах церквей на уровне США в целом, штатов и городов). С другой стороны, ведутся разного рода разговоры об объединении трех ветвей американского иудаизма. Проектов же объединения иудаистов и протестантов не существует еще и в мечтах, хотя они активно участвуют в разного рода «рыхлых» формах объединения — «диалогах» и встречах, организациях с частными целями и т. д.

Процесс организационного объединения, естественно, начат протестантами. Они первые вышли на эту дорогу (первые зародыши объединения протестантских вероисповедных организаций прослеживаются с конца XVII в.) и наиболее далеко продвинулись и в отношении формы объединения (в США произошло несколько слияний протестантских деноминаций), и в отношении его уровней (именно протестанты создали Всемирный совет церквей) [6].

Процесс организационного объединения идет вперед, и вширь (от наиболее близких вероисповедных организаций к более далеким) и вглубь (от более рыхлых и аморфных к более тесным формам сотрудничества и от них — к слиянию). Несмотря на некоторые отступления, в целом процесс объединения идет по экспоненте — не только чем дальше, тем больше и теснее объединения, но и чем дальше, тем они чаще.

Этот процесс ни в коем случае нельзя понимать как объединение для борьбы с общим врагом. Это не так по двум причинам. Во-первых, хотя экуменический процесс зачастую осмысливается его участниками как объедине-

---

[6] Экуменизм — отражение общих закономерностей умирания религиозной идеологии, которые лишь наиболее четко проявляются в протестантизме, поэтому экуменические процессы могут возникать и независимо от протестантизма. Со времени Иоанна XXIII католическая церковь активно включилась в экуменический процесс, причем последнее время наиболее активно идет сближение католицизма не с протестантскими, а с православными церквами.

ние против общего врага, все время оказывалось, что враг куда-то отступал и что он не враг вовсе, а друг, с которым также надо объединяться. Американские протестанты поначалу осмысливали свое объединение как средство борьбы с растущим влиянием католицизма, затем стали активно сотрудничать с католиками. Во-вторых, в свое время церкви, даже имея перед собой общего врага, объединяться не могли, несмотря на то что те пункты доктрины, которые их разделяли, представляются сейчас совершенно несущественными, неважными. Экуменизм есть прямое организационное выражение и следствие процесса дедогматизации и демифологизации, и сам он, в свою очередь, усиливает этот процесс, ибо чем более сближаются изначально догматически далекие друг от друга деноминации, тем более аморфной, рыхлой и неопределенной становится их общая идейная основа.

Поэтому оборотной стороной процесса создания экуменических суперструктур, является рост независимости отдельных групп верующих, рост анархии на низшем уровне организации. Это выражается в трех формах.

Во-первых, по мере ослабления идеологического контроля внутри деноминаций отдельные конгрегации становятся все более независимыми. В одной и той же деноминации, в одной конгрегации могут быть службы с рок-оркестрами и танцами, в другой — чинные службы в духе прошлого века, в третьей — служба в духе «литургического возрождения», с элементами, заимствованными у англикан и католиков. В одной конгрегации пастор может быть консерватором, в другой — публично отрицать, как это делал епископальный епископ Сан-Франциско Пайк, рождение от Девы и Троицу.

Во-вторых, растет число конгрегаций, не подчиняющихся деноминации, а находящихся под прямым контролем «Совета церквей». Естественно, что такой контроль касается прежде всего организационно-финансовой, а не идейной сферы.

В-третьих, среди людей, заинтересованных религией, появляются разного рода кружки и группки, часто экуменические по составу, объединяющие и протестантов, и католиков, и иудаистов,—«подпольные церкви», над которыми нет вообще никакого контроля и в которых может твориться все, что угодно: совершаться литургии, представляющие собой нечто среднее между вечеринкой

и мессой, происходить разного рода «мистические» опыты с наркотиками и т. д. (См. Тайм, 1963, 24/V, 39; 1967, 29/IX, 36—37).

### 3. Борьба внутри деноминаций и объективный характер процесса их распада

Процессы, описанные выше,—процессы закономерные и объективные. Но это не значит, что они идут помимо воли людей, без борьбы. Это лишь значит, что те, кто пытается их остановить, не только не могут сделать этого, но, очевидно, даже не могут замедлить их хода и лишь модифицируют внешние формы их проявления.

Однако религиозные организации США были и есть поле борьбы различных сил «вокруг» процесса распада, по поводу различных проявлений этого процесса. Можно сделать следующие наблюдения относительно форм и хода этой борьбы.

а) Эта борьба теснейшим образом связана с борьбой либеральных и консервативных социальных сил в США. Практически всегда прогрессистские, либерально настроенные в социальном плане элементы являются и сторонниками либеральных, прогрессивных (а так как «прогресс» в религии в наше время означает дезинтеграцию и разложение, то «наиболее прогрессивных» означает и наиболее упадочных, «декадентских») форм религиозной жизни. На первый взгляд нет логической связи между фундаментализмом, с одной стороны, и расизмом и бешеным антикоммунизмом — с другой.

Но психологическая связь здесь очень ясная и четкая. Распределение религиозных позиций в громадной мере соответствует распределению позиций социально-политических.

В борьбе внутри деноминаций в 60-х годах такие проблемы, как экуменизм, отказ от устарелой догматики, и такие, как борьба за права негров, за мир во Вьетнаме, всегда выступали вместе, в едином пучке[7].

---

[7] Так, в 1965 г. Пресвитерианская церковь США приняла новое «исповедание веры». В этом исповедании ничего не говорится о предопределении к спасению, о воплощении и рождении от Девы, а Библия именуется не «Словом Божиим», а «нормативным свидетельством откровения». Одновременно в исповедание включены требования расовой интеграции, борьбы за мир и ликвидации бедности (Тайм, 1965, 26/II, 61; 1965, 4/VI, 36).

Спектр политических позиций от зоологического антикоммунизма и расизма через умеренный консерватизм к яркому либерализму очень точно соответствует спектру теологических позиций от фундаментализма «Американского совета христианских церквей», видящего в «Национальном совете» орудие мирового коммунизма, через евангелизм типа евангелизма друга Эйзенхауэра и Никсона Б. Грэйема к либеральной теологии и экуменизму[8].

Подобно тому, как есть соответствие политических и теологических позиций, так есть и соответствие колебаний политических и религиозных настроений массы американцев. Так, переход от 60-х к 70-м годам — это переход от эпохи преобладания либеральных к эпохе преобладания консервативных политических настроений и одновременно — это переход от эпохи расцвета религиозного либерализма «основных деноминаций» к эпохе их некоторого поворота к консерватизму. На этом фоне отметим значительный рост таких консервативных деноминаций, как южный баптизм, и таких деноминационализирующихся, но еще достаточно консервативных сект, как адвентисты, Ассамблеи Бога, мормоны.

Объяснить эти совпадения, этот параллелизм, на наш взгляд, можно лишь исходя из представления о единой системе американской буржуазной идеологии, трансформация и разложение которой есть единый процесс, так что «светская мифология» распадается параллельно распаду религиозных систем.

б) Мы уже говорили, что в «основных» протестантских вероисповеданиях пасторы занимают, как правило, более либеральную социальную позицию, чем миряне. И они же занимают, как правило, и более либеральную позицию по собственно религиозным вопросам. Наоборот, миряне в среднем более консервативны. В этих организациях процесс секуляризации идет как бы сверху вниз — от руководства, от пасторов, от профессоров тео-

---

[8] В президентских кампаниях 60-х годов это распределение позиций выявилось довольно четко. Мы уже говорили, что «основные» деноминации вмешались в борьбу только один раз — против Голдуотера. Фундаменталисты также вмешались только один раз — за Голдуотера (Тайм, 1964, 9/X, 37). Б. Грэйем за Голдуотера не вступился, но осудил антиголдуотеровскую кампанию и высказался за кандидата лишь один раз, и этот кандидат — его друг Р. Никсон (Тайм, 1968, 4/X, 30).

логических семинарий к «низам», мирянам, конгрегациям. Самой либеральной публикой являются обычно профессора семинарий [9].

Объясняется это, во-первых, высоким уровнем культуры и, следовательно, секуляризации сознания духовенства, представителей своеобразной интеллигентской профессии; во-вторых, все большим ослаблением идеологической дисциплины в деноминациях и, следовательно, все меньшим значением «ортодоксальности» для профессиональной мобильности пастора, которая все более подчиняется обычным принципам мобильности в любой интеллигентской профессии [10].

в) В борьбе этой чаще всего побеждают либералы. Чаще всего оказывалось, как это было в фундаменталистских спорах в 20—начале 30-х годов (когда консервативные группки, впоследствии образовавшие АСХЦ, были выброшены из «основных» протестантских вероисповеданий) или в 60-х годах, во время неудачной попытки консерваторов в епископальной церкви осудить за ересь либерального епископа Пайка (Тайм, 1965, 17/IX, 60; 1966, 4/VI, 62), а в пресвитерианской — не допустить принятие нового «символа веры», что консерваторы спохватывались слишком поздно. Командные посты уже давно заняты либералами, которым они сами эти посты и отдали как более культурным, молодым и талантливым, и сама позиция консерваторов слишком нелогична, чтобы дать настоящую платформу — они слишком много уступали до этого и очень трудно объяснить, почему они не хотят уступить именно на этот раз.

Но бывают и случаи победы фундаменталистов или неопределенного, неясного исхода борьбы. Так, в 60-х годах в церкви лютеран миссурийского синода после ожесточенной борьбы консервативного руководства с группировкой либеральных профессоров выброшенными из церкви оказались либеральные профессора (Тайм,

---

[9] В фундаменталистских спорах 20-х годов источником конфликта было либеральное преподавание в семинариях. В 60—70-е годы в аналогичных спорах внутри консервативных церквей южных баптистов и лютеран-миссурийцев источник конфликта тот же самый (Тайм, 1962, 8/VI, 45).

[10] Иная ситуация — в католицизме, где другая организационная структура и иные принципы мобильности. В американском католицизме верхушка иерархии более консервативна, чем средний уровень иерархии, и борьба в 60-х годах в основном шла между консервативной верхушкой и либеральными рядовыми священниками.

1974, 4/1, 48; 1974, 4/III, 39). Вслед за этим от церкви откололось либеральное меньшинство, создавшее новую деноминацию, Ассоциацию евангелических и лютеранских церквей, но сам миссурийский синод остался на крайне ортодоксальных позициях. Также победой консерваторов, хотя, очевидно, не такой полной, закончилась и борьба внутри крупнейшей протестантской деноминации США—Южной баптистской конвенции.

Идут ли эти факты вразрез с нашим представлением о необратимости секуляризационных процессов? На наш взгляд, нет. Скорее они говорят о неравномерности процессов секуляризации в разных социальных слоях (и в какой-то степени — страхе перед ними, стремлении их остановить).

В 60-х годах шедшая «сверху» либерализация зашла слишком далеко. Новые религиозные формы были слишком либеральными для громадной массы рядовых американских верующих, «основные» деноминации оторвались от массы в своем движении вперед по пути внутренней секуляризации, а руководство деноминаций в какой-то степени оторвалось от своей массовой базы. Консервативная религиозная реакция 70-х годов, наиболее ярко проявляющаяся в росте консервативных деноминаций и в упадке деноминаций либеральных, лишь переводит процесс секуляризации в иные формы. Во-первых, победа ортодоксов, даже если она не влечет за собой сужения массовой базы деноминации, все же должна привести к уходу наиболее образованных слоев, понижению общего социального статуса деноминации[11]. Во-вторых, она не является решением проблемы. Деноминации, сохранившие свой консерватизм за счет потери наиболее культурных слоев, не избавляются от процессов «внутренней секуляризации», и через некоторое время внутри них вновь должна начаться борьба, и перед ними вновь должна возникнуть та же дилемма — идти вперед по пути разложения или сохранять консерватизм и терять социальный статус.

---

[11] Так, в южном баптизме — деноминации процветающей и приобретшей особое значение в связи с избранием президентом южного баптиста Картера — одновременно происходит такое болезненное и кризисное явление, как уход пасторов. Уходят 3% пасторов в год; опрос выявил, что 3/4 пасторов испытывают «сильный стресс» и около 33% думают уходить (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1974, 25/XI, 102).

И то и другое — выражение процесса секуляризации. В консервативных деноминациях он выражается в отходе наиболее культурных (и наиболее растущих) слоев верующих от «не уступившей», не пошедшей на «внутреннюю секуляризацию» группы. В «основных» деноминациях — в описанных выше процессах.

## 4. Процесс секуляризации и американская буржуазная система ценностей

Мы говорили, что американская буржуазная система ценностей генетически возникает из «практических» выводов теологических доктрин американского протестантизма колониальной эпохи, в какой-то степени «отпочковывается» от них, закрепляется в системе социальных и политических институтов, но не полностью отрывается от религии. Религия сохраняет свое значение как глубинное основание и обоснование этой системы ценностей. Что же происходит с этой системой ценностей в ходе секуляризации, и прежде всего как отражается на ней распад религиозной идеологии?

Показанный выше процесс распада религиозной идеологии неизбежно затрагивает и сферу этических, «ценностных» выводов из этой идеологии. Если «умирает» бог, то вместе с ним неизбежно умирают и его заповеди. Они не отрицаются, как и сам бог, но они именно «умирают», до предела «истончаются». Параллельно новым формам теологии (типа «теологии смерти бога») в сфере протестантского этического учения возникает «ситуативная этика», идеи которой в 30-е годы выдвинул Э. Брюннер. Затем они были развиты Тиллихом, Флетчером, подхвачены Робинсоном. Основная идея новой этики — «ничто не предписано, кроме любви». Вот как звучит этот принцип в изложении Д. Робинсона: «Это значит принятие как основы морального суждения действительного конкретного отношения во всей его неповторимости... но в то же время прозрение в глубине этого уникального отношения требований священного, святого и абсолютно безусловного» (**171**; 114). В переводе на более простой и ясный язык это означает отрицание однозначности любой оценки. Ни про какое действие нельзя сказать, что оно всегда хорошо или всегда плохо. Все зависит от ситуации. Изменять жене нехорошо, но может быть ситуа-

ция, когда это хорошо. Лгать — нехорошо, но может быть ситуация, когда это хорошо и т. д. Этика становится предельно недогматичной. Признается, что человек должен руководствоваться лишь в высшей степени глубоким и неопределенным, не переводимым в серию более конкретных требований принципом любви к людям и тем, что ему предсказывает ситуация. «Ничего не предписано, кроме любви» (**171**; 116). Разумеется, это отнюдь не проповедь вседозволенности и аморальности и отнюдь не отрицание христианской морали, попытка замены ее какой-то принципиально новой моралью, как и «смерть бога», с тревогой и грустью провозглашенная Олтайцером и другими — это не та «смерть бога», о которой с ликованием говорил Ницше, тут же изобретший собственные мифы. Напротив, провозглашается не ослабление, а усиление ответственности, которая перекладывается с догматически четкого правила на самого человека, его интуицию. Однако практические выводы, которые делает из этого нового этического подхода протестантское духовенство, ужаснули бы самого «жуткого» декадента начала нашего века. Наиболее яркие выводы были сделаны в сфере половой морали. Эта вроде бы наиболее устойчивая, наиболее прочная сфера морали в 60-е годы подверглась либеральным духовенством предельному переосмыслению. Не только уже более не осуждаются безоговорочно внебрачные и добрачные половые связи, но происходит то, от чего должны в гробах перевернуться предки современных конгрегационалистов, пресвитериан и епископалов — не осуждается гомосексуализм, а лица, открыто признающие себя гомосексуалистами и лесбиянками, рукополагаются пасторами и дьякониссами[12].

[12] Во многих деноминациях в 70-е годы последовала реакция на чрезмерную либерализацию в сфере сексуальной морали. Так, Объединенная пресвитерианская церковь постановила недавно, что лучше все же гомосексуалистов пресвитерами не делать, а методисты заменили выражение «не рекомендуем» по отношению к браку между лицами одного пола в ранней резолюции выражением «не признаем». Но самые «аристократические» епископалы и Объединенная церковь Христа (прямые потомки пуритан) остались на прежних позициях. В 1974 г. в ОЦХ был рукоположен пастором гомосексуалист, а в 1976 г. епископалы сделали дьякониссой лесбиянку (Тайм, 1976, 7/VI, 51; 1977, 24.I, 54). Но дальше всех пошли квакеры. Общеквакерская организация «Комитет служения американских друзей» постановила, что она будет «активно искать» для работы представителей «дискриминируемых меньшинств — негров, женщин и гомосексуалистов» (Крисчен Сенчури, 1979, 17/V, 528).

В 60-е годы либеральные пасторы с яростью набрасывались на «остатки» догм и мифов «среднего американца» — на представление об особой миссии Америки во Вьетнаме, на проявления расизма. Но против движения «хиппи», полностью отрицающего все принятые моральные нормы, против коммун со свободной любовью, против курения марихуаны и наркотиков, против восточных культов не только не проводилось никаких «крестовых» походов (такие «походы»—специализация реакционеров вроде фундаменталистов или Билла Грейэма, которых всерьез культурные пасторы не принимают), но все это встречало понимание и даже сочувствие.

Естественно, что все это уже имеет мало общего с американской буржуазной системой ценностей, да и вообще с любой «системой ценностей», если мы понимаем под этим все-таки относительно строгие и однозначные оценки. Таким образом, само развитие религии, являющейся глубочайшей основой американской буржуазной идеологической системы, подтачивает эту систему. Светские мифы Очевидного предназначения Америки, абсолютного превосходства институтов американского общества, «священного» значения американской конституции не могут держаться, если рушатся общерелигиозные мифологемы и «размывается» религиозная мораль. Признание абсолютного и общечеловеческого значения моногамии находится на значительно более глубоком уровне сознания, чем признание абсолютного и общечеловеческого значения американской политической системы. И подобно тому, как в свое время переворот, произведенный протестантизмом в этих глубоких пластах сознания, в отношении к миру и к людям в сфере повседневного поведения, создал психологическую почву для буржуазных институтов, так сейчас изменения, совершающиеся в этих пластах сознания, размывают почву под этими институтами. Вспомним приводившиеся выше слова Эйзенхауэра: «Наше правительство не имеет никакого смысла... если только оно не основано на глубоко прочувствованной религиозной вере».

Посмотрим теперь, как размывается эта психологическая почва, какие процессы, параллельные описанным выше идеологическим процессам, совершаются на уровне массового сознания.

## 5. Изменения в массовом сознании

В американском обществе одновременно существуют представители самых разных уровней секуляризации сознания, соответствующих едва ли не всем этапам религиозного развития, пройденным человечеством. «Сантерия», завезенная негритянскими кубинскими иммигрантами — это модификация древней языческой политеистической системы. Фантастический мир сект, с их глоссолалией, чудесными исцелениями и т. д.— это отнюдь не начало американской истории, не пуританские колонии, а скорее эпоха I в. н. э., раннего христианства, в причудливой и гротескной форме повторяющаяся на фоне небоскребов. Билл Грэйэм — это XIX —начало XX в. Так как основной фактор секуляризации сознания — рост знаний, то распределение типов религиозного сознания в «социальном пространстве», при переходе от наиболее некультурных, изолированных от современной культурной жизни слоев к наиболее культурным с известными модификациями повторяет процесс секуляризации во времени.

Но нас сейчас не интересуют процессы, происходящие с изолированными в культурном отношении группами, представляющими архаические типы сознания: как современная культурная жизнь ломает их сознание или, наоборот, как они создают механизмы самоизоляции.

Нас интересует, как меняется сознание представителей так называемых средних слоев — буржуа и интеллигентов. Классовый состав этого среднего слоя неоднороден и меняется: процент интеллигентов в нем неудержимо растет, процент независимых буржуа — падает. Но в культурном отношении этот слой достаточно однороден и обладает большой культурной преемственностью и традицией. Это люди, окончившие колледжи или университеты, основные носители американской культуры. Это слой с наиболее секуляризованным сознанием, «внутри» которого происходят описанные выше идейные процессы, слой людей, читающих работы современных теологов, историков, социологов или хотя бы слышавших о них. Рабочий и бедный фермер могут и не подозревать, что «бог умер». В этом же слое «смерть бога» служит источником и серьезных разговоров, и размышлений, и пустой болтовни, и щегольства собственной культурой, и анекдотов. Число и процент лиц интеллигентных профес-

сий, с высшим образованием все растет; и хотя их социальное положение меняется и меняется их культура,— это все же одна, единая культура, единый «культурный поток», вне которого и американский бедняк, и во многом даже американский рабочий. Что же происходит в этом слое?

В послевоенный период в США появился ряд значительных работ, посвященных социально-психологическим процессам в этом слое, и, хотя полностью доверять этим работам нельзя (самые яркие из них — наиболее «импрессионистские», употребляющие свою, очень неточную терминологию и, несомненно, крайне преувеличивающие все то новое, что их авторам удалось обнаружить), все же определенное представление о социально-психологической эволюции они дают.

Д. Рисмен, создатель одной из наиболее значительных картин трансформации социальной психологии американца «среднего класса», говоря о психологическом типе, господствовавшем приблизительно до 50-х годов, употребляет термин «человек, направляемый изнутри». Это человек, твердо усвоивший в детстве американскую буржуазную «систему ценностей», перешедшую у него как бы на полубессознательный уровень, которую он уже не обсуждает, над которой он не задумывается. Он упорно трудится, стремясь нажить денег и подняться вверх по социальной лестнице и видя в этом смысл жизни и долг. У него четкие и жесткие моральные принципы, он, безусловно, знает, что хорошо и что плохо. Плохо—разврат, лень, пьянство, ложь. Хорошо — крепкая семья, трезвость, честность, трудолюбие. Он ценит порядок и в личной жизни, и в труде, и в общественной жизни, и в организациях. Он патриот США и уважает законы. Он верит в то, что постепенно в результате упорного труда таких, как он, людей, преследующих свои частные цели, жизнь всех становится все лучше и лучше. Он верит в бога, хотя не придает большого значения всяким теологическим тонкостям и вере в разные библейские мифы. В религии самое главное — «религиозное чувство» и мораль. Разумеется, он не всегда поступает так, как подсказывают ему интернализованные в детстве принципы. Он может «согрешить» и «сорваться», не выдержать постоянного напряжения, в котором он находится, и пойти «по пути порока». Но его принципы при этом не исчезают и

даже не «смягчаются». Он может погибнуть и считать себя погибшим — это не означает изменения в системе ценностей, это лишь означает, что человек не смог жить в соответствии с этой системой. Но очень часто после «срывов» происходит «возвращение», «ревайвел» — человек берет себя в руки и возвращается к норме.

В 50-е годы в массовом сознании начинают обнаруживаться явления, которые представляются революцией в сфере социальной психологии зафиксировавшим их Д. Рисмену и У. Уайту. В чем суть этих изменений?

Д. Рисмен говорит, что в 50-е годы возникает новый тип личности — «человек, направляемый другими». С поразительной наблюдательностью, очень тонко описывает он почти незаметные изменения в психологии людей, в том, как они дружат, как любят, как развлекаются. Основным, по Рисмену, является изменение в способе, механизмах достижения конформности. Конформное поведение «людей, направляемых изнутри», достигалось наличием у них одинаковой, интернализованной в детстве системы ценностей. Именно поэтому такие люди могут быть очень неконформны к непосредственному окружению. Условно, пользуясь очень неточной терминологией (а сам предмет таков, что пользоваться точной терминологией трудно) можно сказать, что «человек, направляемый изнутри»,— индивидуалист, но индивидуалист, преданный громадному «коллективу»—американскому буржуазному обществу. Напротив, у «человека, направляемого другими», менее прочные связи с этим громадным «коллективом», но зато он скорее коллективист в простом, «житейском» смысле этого слова. Он черпает свои представления о том, что хорошо и что плохо, скорее из своей непосредственной среды, от равных ему американских интеллигентов и от системы массовой коммуникации — коммерческой, и, следовательно, «настроенный» на чувства и вкусы потребителей. Отсюда громадная роль моды не только в одежде или предметах потребления, но и в искусстве, литературе, науке. Человек как бы ищет нервно и судорожно ориентиров у других: что сейчас хорошо, что сейчас умно, что сейчас тонко.

Поэтому такой человек, хотя он стремится не отстать от моды, от того, что принято в настоящий момент в его окружении, и часто наказывает отставших презрением и остракизмом, одновременно очень толерантен в тех во-

просах, которые раньше казались наиболее важными, определяющими социальную оценку индивида. Незнание какой-нибудь модной книги наказывается среди таких людей значительно более сурово, чем, например, измена жене и развод, «вульгарность»—чем переход из христианства в буддизм.

Бо́льшая ориентация на непосредственное окружение связана со значительно меньшей ориентацией человека этого типа на социальный успех. И карьеризм, и погоня за деньгами уже не так ценятся. Резко падает престиж «профессии» бизнесмена.

Что же это значит? Откуда эти изменения? Значит ли это, что возникает новая «система ценностей»? Книги Рисмена и Уайта в свое время вызвали очень бурную полемику. Ряд исследователей во главе с С. Липсетом и Т. Парсонсом отрицали реальность того, о чем писал Рисмен. Во-первых, они приводили разного рода свидетельства — Токвиля и других путешественников прошлого века, говорящие о том, что все это в какой-то степени уже было. Американец всегда был очень конформен к непосредственному окружению, он всегда поражал иностранцев толерантностью в религиозных вопросах. Во-вторых, они указывали, что все это можно понять не как отрицание старых ценностей, а как их развитие. Скажем, успех понимался раньше грубо, догматично — деньги, должность; теперь он понимается тоньше, шире — признание, которое получает развитая, оригинальная личность, и т. д.

На наш взгляд, между этими разными точками зрения может и не быть противоречия, если признать, что с «ценностями» в этой среде происходит то же, что и с религией, с мифом «бога». Бог не отрицается, никто не кричит, ликуя, что бога нет. Бог «умирает». И так же «умирают», все более лишаются ясности, четкости и определенности ценности.

Поэтому психологию «человека, направляемого другими», очевидно, надо понимать не как психологию человека с изменившейся системой ценностей (например, коллективизм вместо индивидуализма), с изменившимися жизненными ориентирами, а как человека с «размытой» системой ценностей, с менее четкими и ясными жизненными ориентирами. Отсюда и то, что он «направляется другими».

Возможно, роль конформности к непосредственному

окружению всегда была в США велика. Во всяком случае, это отмечает Токвиль, и, наверное, это естественно при аморфности американской буржуазной идеологической системы и слабости внешней идеологической дисциплины. Но, очевидно, роль ее значительно выросла в связи с размыванием системы ценностей, разрушением «суперэго» и как попытка его компенсации.

Это не утверждение «ценности» коллектива— такое утверждение могла бы принести лишь новая идеология, а ее нет, но «псевдоколлективизм», попытка спастись в коллективе от идейной и моральной неопределенности. Другой такой попыткой найти выход является обращение к религии.

С религией в это время происходят очень любопытные явления. Социологические опросы 50-х годов фиксируют основательно разрушенную структуру религиозного сознания. У нас нет данных соответствующих опросов за предшествующее время, но несомненно, что ничего подобного ни в прошлом веке, ни даже в начале нашего века в США не было. На вопрос, поставленный «ребром»: «Верите ли вы в Бога?»—«Да»—отвечают 98% опрошенных, но если вопрос поставлен иначе, мягче, цифры совсем иные. Так, с утверждением «я знаю, что Бог действительно существует и не сомневаюсь в этом» согласились 22% унитариев, 63% конгрегационалистов, 67% пресвитериан, 72% епископалов (мы видим, что наименьшие цифры дают как раз респектабельнейшие вероисповедания, эволюцию которых мы пытались проследить выше), а в целом—79% протестантов и 85% католиков (**80**; 128). Верили в жизнь после смерти в 1961 г. 74% (**80**; 127), а боятся ада лишь 5% (**106**; 86). Это не четко усвоенная вера, а какие-то обрывки христианских мифологем. Картина, в общем, вполне естественная и не удивительная. Удивительно другое. Сильное «размывание» религиозных догм и мифов в массовом сознании сопровождается не тем, что люди все меньше и меньше ходят в церковь, а, напротив, резким усилением институциональной религиозности в «новых средних слоях». Кривые религиозной статистики идут вверх, достигая рекордных в истории США цифр. Как показывают исследования Лейба, в 20—30-е годы в среде интеллигенции был довольно распространен атеизм. В 50-е годы об атеистах не слышно; город с максимальным количеством церквей (пропорционально числу жителей) в США— это

городок физиков Оук Ридж в штате Теннеси, что-то вроде нашей Дубны (**106**; 75) [13].

Опять-таки можно утверждать, как это делает Липсет, что и здесь нет ничего нового — всегда были волны подъема и падения интереса к религии. Можно добавить — и процесс размывания мифа и догмы шел всегда. Но, очевидно, развитие доходит до того момента, когда количественные изменения переходят в качественные.

Создается впечатление, что именно разрушение религиозного сознания и распад системы ценностей и ведет в 50-е годы к усилению институциональной религиозности. Люди пытаются схватиться за религию как за что-то вечное, прочное. И дружное, всеобщее обращение к религии как бы призвано заглушить все сомнения. В посещении церкви вместе со всеми человек стремится забыть, что ему самому уже не ясно, верит ли он, и если верит, то во что.

Если 50-е годы — эпоха «приватизма», когда процессы «размывания» системы ценностей идут «под поверхностью» общественной жизни, внутри семей и дружеских и соседских кружков интеллигентских субурбов, то в 60-х — начале 70-х годов общество было потрясено выходом этих процессов наружу в форме политического, культурного и религиозного движения интеллигентской молодежи. Впервые в американской истории бунтовали студенты, в США обычно аполитичные и интересующиеся прежде всего спортом, вообще молодежь из культурных семей. Причем бунтовали не в рамках каких-либо «взрослых» организаций, а противопоставляя себя всему «взрослому» миру, и бунтовали сразу по всем поводам — от войны во Вьетнаме и дурных порядков в университетах до экологической катастрофы, и во всех формах — от баррикад до хождения в голом виде. Что произошло, в чем причины этого тотального бунта?

Определенную роль здесь, несомненно, играли причины материального и статусного характера, связанные с

---

[13] У. Уайт, описывающий жизнь интеллигентного «субурба» Парк Форист, показывает, с каким энтузиазмом строятся в этом «субурбе» интерденоминациональные церкви, строятся самими будущими прихожанами. Одновременно на вопрос, что побуждает их выбрать конгрегацию, была дана такая иерархия ответов: личность пастора, качество воскресной школы, местоположение, деноминация, качество музыки (**200**; 408). Уайт особо подчеркивает связь этого церковного энтузиазма с псевдоколлективизмом (**200**; 419).

омассовлением ранее элитных интеллигентских профессий, как это показано в работе М. Н. Новинской (**35**; гл. I, II). Но как раз М. Н. Новинская убедительно показывает, что это объяснение недостаточно, ибо самыми «заводилами» бунтов выступали как раз студенты из самых элитных семей и учащиеся самых элитных колледжей, которых материальные и статусные проблемы волнуют в меньшей степени. Да и лозунги движения (или сплава разных молодежных движений) меньше всего носят характер материальных и статусных требований.

Поэтому молодежное движение в 60-х годах, очевидно, следует рассматривать в плане трансформации и разрушения системы ценностей, дальнейшего распада американской буржуазной идеологии и как прямое продолжение тех процессов, которые зафиксированы в 50-х годах Рисменом и Уайтом. Бунтари и хиппи 60-х годов — это дети «людей, направляемых другими»,— 50-х годов, доводящие до логического конца мысли отцов и выносящие их на улицу со свойственными молодежи пафосом и идеализмом.

Прямая связь между бунтами 60-х годов и приватизмом 50-х годов видна в характерной для 50-х годов системе воспитания детей. Человек 50-х годов, герой Рисмена, был очень «педоцентричен», как это отмечено Рисменом и как видно из работ Б. Спока. Детей очень любят, как-то особенно любят. При этом от детей мало требуют, их мало наказывают, им не вдалбливают принципов и знаний. Упор делается на «самораскрытие» личности ребенка. В ребенке любят не «продолжателя дела», не «будущего гражданина» и уже тем более не «будущего солдата», а просто ребенка.

«Педоцентризм» 50-х годов, очевидно, двояким образом связан с разрушением «суперэго». Во-первых, ориентация на детей, на семью, на личную жизнь — это, возможно, то же, что и религия — попытка обрести психологическую устойчивость в вечном, прочном — любви к детям. Человек бросается к детям за помощью, обращается как к средству вернуть психологическую устойчивость. Во-вторых, он потому детей не наказывает, терпим к их поступкам, что он сам уже не очень четко знает, что хорошо и что плохо. Пуританин мог спокойно, без укоров совести высечь нашалившего или ленящегося ребенка, ибо на вопрос ребенка: «Почему лениться плохо?» — он теоретически мог начать свой ответ со слов: «В начале

Бог сотворил небо и землю». «Человек, направляемый другими» и живущий по принципам, близким к «ситуативной этике» (независимо от того, слышал он о ней или нет), человек, знающий, что бог, если и есть, то это «глубина вещей», и боящийся возникновения у ребенка «эдипова комплекса», не сможет ни дать ребенку такого уверенного ответа, ни со спокойной совестью его высечь.

В вопросе о «педоцентризме» Липсет, как и в других вопросах, отрицает новизну указанного Рисменом и ссылается на Токвиля, говорящего, что американцы очень нестроги с детьми. Но воспитание детей — это, пожалуй, тот момент в психологии человека 50-х годов, где ярче всего видно, как «количественные изменения переходят в качественные».

Дело в том, что если американец всегда был терпимее, мягче с детьми, чем, скажем, немец, никогда особенности воспитания не приводили его к тем следствиям, к которым они привели в 60-х годах.

В обширной литературе, посвященной 60-м годам, большое место занимает тема «новых ценностей», «новой культуры», «нового сознания», выработанного вроде бы молодежью 60-х годов (наиболее ярко это звучит у Ч. Рейча, говорящего о трех типах сознания, сменявших друг друга в США: сознание I — «человек, направляемый изнутри», сознание II — «человек, направляемый другими», сознание III — сознание новой молодежи (**157**). Во всем этом много темного и неясного, ибо такие термины, как «ценности», «культура», «сознание» и т. д., очень неопределенны. Большая часть всех утверждений о молодежи 60-х годов построена так, что согласие или несогласие с ними полностью зависит от понимания этих неопределенных терминов. Мы хотим подчеркнуть, однако, что если понимать под словом «ценности» четкие принципы поведения, вытекающие из какого-то мировоззрения, то о новых «ценностях» у молодежи 60-х годов, на наш взгляд, говорить нельзя. 60-е годы не принесли с собой нового мировоззрения, противостоящего американской буржуазной идеологии. Из каких же идейных и психологических компонентов состоит вся та сумма явлений, которая условно называется «сознанием молодежи 60-х годов»?

На наш взгляд, мы можем усмотреть здесь два важнейших компонента.

1. Крайне широкое понимание старых «ценностей» и

отрицание старых норм и ограничений, которые воспринимаются как догматическая ограниченность, половинчатость и лицемерие в проведении ценностей в жизнь. Так, борьбу за права негров, за реформу университетов, за сексуальную свободу и за тысячу других «свобод» можно понять как борьбу за ликвидацию разного рода ограничений ценности свободы. Даже антимеркантилизм и т. д. можно понять как борьбу с ограничением ценности успеха — успех мыслителя теперь шире, включая «счастье», «качество жизни» и т. д. Все это — развитие не в меньшей мере, чем отрицание. Это можно понять, как такую же верность «духу американизма», как верен «духу протестантизма» нападающий на остатки догм протестантский теолог. И во всем этом очень много идеализма. Он не только в таких явно идеалистических моментах, как борьба за права негров или за мир во Вьетнаме белой студенческой молодежи, которой не грозит армия, но и в демонстративности нарушений принятых моральных норм. И это прямое продолжение толерантности 50-х годов. Только молодой идеализм превратил толерантность в требование свободы.

2. Все то, что мы можем понять как попытки компенсировать тревогу, одиночество, ощущение душевной пустоты, возникающие при очень высокой степени секуляризации и размытости моральных норм. Причем одно и то же действие, одно и то же явление, очевидно, можно рассматривать в обоих этих аспектах — и в аспектах размывания старых «ценностей», и в аспекте компенсации возникающего в результате этого страха и ощущений душевной пустоты. Так, в употреблении наркотиков есть и то и другое: и предельное разложение старых «ценностей», и попытка заполнить возникающую пустоту. В громадной роли секса и в распространении коммун со свободной любовью (в настоящее время существует 1000 сельских и 2000 городских коммун такого типа) (**167**; 288) опять-таки мы можем видеть и предельное развитие ценностей свободы, снятие с нее всяких ограничений, и попытку преодолеть одиночество, заменить физической близостью идейную определенность и единство. Эта возрастающая роль физической близости и оргиастического «коллективизма» особенно ярко видна в таком элементе «молодежной субкультуры», как танцы и музыка с их одуряющими ритмами и быстрым установлением контактов не на интеллектуально-эмоциональном, а на эмоционально-

физиологическом уровне. И если первый аспект молодежного движения 60-х годов — продолжение и развитие толерантности 50-х, то этот второй аспект — продолжение псевдоколлективизма 50-х годов.

Преемственность 50-х и 60-х годов видна и в религиозной сфере. То противоречие, которое в 50-е годы выступило в виде усиления институциональной религиозности при весьма высоком уровне разложения религиозно-догматического сознания, в 60-е годы принимает особенно причудливые формы.

С одной стороны, молодые теологи провозглашают «смерть бога», «религиозный бум» 50-х годов кончается, кривая посещаемости церквей немного идет вниз. С другой стороны, в интеллигентской молодежной среде возникают разного рода причудливые, экзотические религиозные явления, на первый взгляд не соответствующие высокому уровню секуляризации сознания.

1. Это бурное распространение астрологии (сейчас 1200 из 1750 американских газет печатает гороскопы и существует 30 специальных астрологических журналов) (**167**; 289). В астрологию в 1976 г. верили 32 млн. американцев (в начале 70-х годов — 16 млн.); 10 тыс. человек зарабатывали на жизнь исключительно астрологией, и 175 тыс. сочетали эти занятия с другими (данные Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт», 1976, 24/V, 74). Резко возрос интерес к разного рода гаданию, одним из ярких свидетельств тому стала популярность древнекитайской гадательной книги Ицзин (Тайм, 1972, 19/VI, 47).

2. Рост веры в колдовство и в сатану, проявляющийся в росте числа разного рода «ведьм» и «колдунов» (Ньюсуик (1971, 16/VII, 34) говорит о 80 тыс. колдунов и колдуний в США), интеллектуализированном сатанизме «церкви сатаны», основанной в 1966 г. А. Ш. Ла Веем (в ней состоит 10 тыс. членов; есть еще какая-то «церковь — процесс последнего суда», где поклоняются одновременно и Христу и сатане), а также в успехе фильмов типа «Экзорциста» и «Ребенок Розмари» и др. Наиболее зловещий вариант сатанизма — страшное «семейство» Менсона (Тайм, 1972, 19/VI, 45—47).

3. Разного рода «мистические опыты» с наркотиками, в основе которых лежит идея, что состояние экстаза, описанного мистиками, это и есть состояние, которое вызывают наркотики, являющиеся как бы суррогатами поста и молитвы (Тайм, 1970, 5/X, 54).

4. Так называемая «Иисус-Революция» в ее самых разных формах — распространение разных полуфундаменталистских организаций, увлечение «глоссолалией» и лечением верой, всегда характерны для сект некультурных бедняков, в конгрегациях респектабельных интеллигентских деноминаций (Тайм, 1971, 21/VI, 32—43; 1971, 6/X, 60).

5. Распространение ультрафундаменталистских организаций типа секты «дети бога» во главе с Д. Бергом (Тайм, 1972, 24/I, 34, Ньюсвик, 1971, 22/XI, 39).

6. Бурный рост восточных сект и культов. Среди них назовем:

а) дзен-буддизм, популярный еще в 50-е годы в среде битников. У дзен-буддистов есть свой монастырь в Калифорнии и около 10 центров;

б) тибетский ламаизм, привезенный бежавшими из Тибета ламами;

в) буддизм японской секты Нихирен Сошу. Насчитывает около 10 тыс. членов;

г) индуизм йога, распространяющийся как в форме прикладной йоги, так и в форме философии йога;

д) «Миссия божественного света» прибывшего в США в 1972 г. индийского гуру Махарадж Джи; охватывает около 50 тыс. членов, в том числе 575 давших монашеский обет; (Тайм, 1973, 9/IV, 50—53);

е) международное общество сознания Кришны, основанное в 1966 г., 2 тыс. членов (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1976, 14/VI, 72);

ж) секта индийской гуру Муктананда Параманханса-Баба, имеющая около 20 тыс. последователей и 62 центра;

з) «Церковь унификации» — секта корейского «мессии» Муна. В 1973 г. объединяла около 3 тыс. членов (Тайм, 1973, 15/X, 56—60), сейчас — около 30 тыс. членов (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1976, 14/VI, 72).

7. Распространение псевдонаучного оккультизма, связанного с летающими тарелками, пришельцами из космоса, телепатией, телекинезом и спиритуализмом; наиболее яркое воплощение оно нашло в популярности основанной бывшим научным фантастом Хэббердом «Церкви сциентологии» (около 100 тыс. приверженцев) (Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1976, 14/VI, 72).

Явления эти, как мы видим, очень разные. Распространяются все сразу — и глоссолалия, и шабаши ведьм, и дзен-буддизм, и фундаментализм. Но в них есть и общее.

Все это — не нормальный американский протестантизм, а движения, далекие от основного направления развития ко все большей и большей «внутренней секуляризации». Это движения, противоречащие американской буржуазной системе ценностей. Они очень «яркие», «мифологические» и, казалось бы, не соответствуют достигнутому уровню секуляризации сознания — ведь именно тот социальный слой, который читал о «смерти бога», порождает группки, ждущие и добивающиеся «нисхождения» святого духа»,— глоссолалии.

Очевидно, единственное объяснение этому — поиски новой, дающей ясную жизненную ориентацию идеологии, ибо сознание оказывается не в состоянии справиться со все более отчетливо вырисовывающейся мировоззренческой и этической неопределенностью, поиски, идущие в самых разных, но преимущественно архаических и экстравагантных направлениях.

Это та же попытка вернуться к чему-то древнему, вечному, простому, как и религиозный бум 50-х годов. Но в 50-е годы это было возвращение к нормальным американским протестантским деноминациям, а в 60-е годы выяснилось, что «основные» протестантские деноминации не могут быть точкой опоры, что в них «бог умер». Так что эту точку опоры пытаются обрести в чем-то еще более древнем и более далеком, чем американский протестантизм.

За ясной и определенной картиной мира, за четкими жизненными ориентациями современный американец готов обратиться к кому угодно — к индийскому гуру и тибетскому ламе, к Иисусу и сатане.

«Архаизм» этих новых религиозных идеологий — это «псевдоархаизм». Очевидно, можно сказать, что американский интеллигентный «пятидесятник» так относится к нормальному пятидесятнику, как хождение босиком Толстого — к хождению босиком крестьянина, берегущего единственные сапоги. Это нельзя «понимать буквально» и серьезно, к этому можно относиться лишь как к симптому болезни. Это нечто схожее с тем явлением, когда оказавшийся перед лицом трудной и ответственной ситуации человек начинает вести себя, как ребенок,— как бы пытается вернуться назад, к ситуации, когда его защищали и за него все решали взрослые.

Опять-таки опасно преувеличить новизну этого явления. Нечто подобное в американской интеллигентской

среде было и раньше. Интерес к восточным культам прослеживается со времен Эмерсона. Спиритизм, «животный магнетизм», духовидение и т. п.— это такой же псевдонаучный, а на самом деле глубоко архаичный набор мифологем, которым многие культурные люди в прошлом веке удовлетворяли свою потребность в чуде, в ясной, очевидной, эмпирически доказуемой вере, как они сейчас удовлетворяют ее телепатией и мифами о пришельцах. Обращение интеллигентов прошлого века в католицизм психологически, очевидно, явление однородное с обращением интеллигентов нашего времени в буддизм. Но здесь, как и во всем, дело в масштабах. Масштабы подобного рода явлений сейчас неизмеримо больше.

70-е годы ознаменовались относительным успокоением и общей консервативной реакцией. После периода критики, бунта, поисков нового наступает период стремления вернуться к традиционным ценностям и вновь утвердить их. Студенты больше учатся и меньше бунтуют.

Объясняется все это и внешними причинами — прекращением войны во Вьетнаме, шоком, вызванным Уотергейтом, и т. д., и, очевидно, самой логикой духовной эволюции, когда периоды яркого, активного отрицания должны чередоваться периодами тихими, периодами медленной «подпольной» работы.

В области религиозной консервативная реакция проявляется: 1) в приостановке экуменических процессов (консультации по «Плану Блейка» застопорились, Национальный совет церквей Христа испытывает серьезные финансовые трудности — см. Ю. С. Ньюс энд Уорлд Рипорт, 1975, 17/II, 55—58); 2) в отходе некоторых «основных» деноминаций от крайне либеральной позиции в сфере половой морали, о чем упоминалось выше; 3) в преимущественном численном росте консервативных деноминаций и некотором падении членства в либеральных.

Однако вряд ли эту реакцию следует считать действительным «движением назад». Принятые под давлением либеральной верхушки в 60-е годы конфессиональные документы никто не «забирает назад», и масса верующих постепенно привыкает к их вначале шокирующим положениям. Постепенно становится привычным, нормальным такое когда-то немыслимое явление, как священство женщин. Именно в 70-е годы к рукоположению

женщин перешла деноминация, которой в силу ее специфического традиционализма это особенно трудно — епископалы. Если пресвитериане и методисты несколько отступают в своем либерализме в сфере половой морали, то квакеры и унитарии, наоборот, занимают самую крайнюю позицию[14]. Рост восточных культов и «экстравагантных» форм религиозности продолжается. Таким образом, есть как элементы возвратного движения, так и продолжение движения в принятом в 60-е годы направлении.

Но в глубинных слоях религиозного сознания, на наш взгляд, вообще никакого возвратного движения быть не может. Процесс секуляризации слишком глубок, слишком тесно и очевидно связан с необратимостью роста научных знаний, чтобы можно было, как это иногда делается в американской печати, предполагать на основании роста консервативных церквей, что он вдруг почему-то остановится. Он может уйти «вглубь», практически не проявляясь на поверхности или проявляясь в формах, в которых мы его не «узнаем», но остановиться, на наш взгляд, он не может.

Если мы попытаемся экстраполировать существующие тенденции американской духовной жизни, у нас возникнут гротескные, даже чудовищные картины. Экуменизм, доходящий до слияния всех со всеми, и одновременно многообразие разных экзотических и причудливых «вер». Поклонники сатаны, заседающие в экуменических комиссиях с буддистами и христианами. «Смерть бога» и массовый индуизм. Возможность за небольшую плату купить средство, позволяющее достичь мистического экстаза, и полное исчезновение всех сексуальных табу. Все это абсурдные и гротескные картины, но легко показать, что экстраполяция существующих тенденций дает именно такие картины.

Более того, можно показать (и мы пытались сделать это в нашей книге), что все эти тенденции так или иначе вытекают из внутренней логики эволюции американской религии. Но реализуются ли они?

---

[14] На уровне массового сознания распад норм традиционной половой морали в 70-е годы продолжается и усиливается. Характерно, что если в 1969 г., т. е. в апогей контркультуры, требование большей сексуальной свободы высказывали 43% студентов и 22% нестуденческой молодежи, то в 1973 г. — соответственно 67 и 47% (42; 188).

На наш взгляд, нет. Во-первых, американское общество не сможет существовать, если эти тенденции зайдут слишком далеко. Американский президент, которого благословляет православный священник,— это уже немного странно. Но если следовать логике развития, то где-то в XXI в. его должны благословлять и буддистский и индуистский священники. А это уже смешно. И все эти нелепости не реализуются, потому что американская буржуазная идеологическая система, как и любая система, имеет «границы эластичности». Она может вобрать очень многие и разные элементы, но не все и не всё. Как «умирает бог», как истончаются и умирают «ценности», так «умирает» и американская буржуазная идеологическая система, «умирает» общество. И процесс этого «умирания» приостановить нельзя, ибо в основе его — процесс секуляризации, а остановить процесс секуляризации можно лишь «остановив» науку и рост знаний, а этого не может никто. Во-вторых, во всех истерических метаниях псевдоархаической религиозности есть элемент поисков нового, новой формы и нового способа интеграции личности и общества. Это должно быть что-то принципиально новое, соответствующее очень высокому уровню секуляризации сознания, отличающееся от американской буржуазной идеологии не так, как отличаются друг от друга идеологии, соответствующие одному уровню секуляризации, как, скажем, христианство отличается от мусульманства, но так, как американская буржуазная идеология отличается от средневекового католицизма или средневековый католицизм — от верований германских «варваров». И в конце концов эти поиски должны привести к борьбе за построение нового общества. И это уже будет не капиталистическое общество США.

# ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

В нашей работе мы подняли очень большой и сложный круг проблем. Это получилось естественно, само собой. Чем больше мы работали, тем четче выступала для нас связь, с одной стороны, хронологически отдаленных друг от друга явлений, с другой — явлений, хронологически совпадающих, но на первый взгляд — логически не связанных. С одной стороны, нам стало ясно, что нельзя ничего понять в современной американской религии не только без учета особенностей идеологии пуритан, но и без учета особенностей идеологии Реформации — идеологии Лютера и Кальвина — и мы были вынуждены заняться этой идеологией и этим отдаленным от нас периодом и дать необходимый ее анализ (и даже, анализируя эту идеологию, указывать на особенности раннехристианской идеологии, связывая не только XX в. с XVI в., но в какой-то степени и XVI в. с I в.). С другой стороны, нам стало ясно, что такие вроде бы разнородные явления, как особенности американской религии и особенности, например, американского рабочего движения, на самом деле функционально связаны между собой и мы были вынуждены затронуть значительный комплекс явлений, связь которых с особенностями религии не видна «невооруженному глазу».

Нам кажется, что такая попытка связать воедино на первый взгляд очень далекие друг от друга явления — попытка, если так можно выразиться, назревшая. Тем не менее мы отчетливо видим неизбежно связанные с ней «издержки». Стремление охватить многое неизбежно влечет за собой недостаточно пристальное внимание к частностям. В одних сферах нам не хватает знаний, в других мы были неизбежно вынуждены огрублять, упрощать отдельные явления, ибо анализ во всех их частностях и тонкостях занял бы слишком много места.

Поэтому в наших выводах неизбежно много гипотетического и мы рассматриваем данную работу не только и не столько как конец, результат исследования, сколь-

ко как его начало. Однако, на наш взгляд, дальнейшая работа над рассматриваемой в книге проблемой должна вестись все же по намеченным в ней линиям. Дальнейшие исследования, на наш взгляд, должны выявить проблемы взаимосвязи религии с аспектами социальной жизни, которые мы не рассматривали (например, особенности религии в США и особенности искусства и литературы, особенности религии и особенности семьи и т. д.). Они должны более ясно и четко раскрыть те взаимосвязи, о которых мы говорили, но говорили очень бегло. Они должны более четко и точно очертить роль важнейших религиозных событий прошлого, последствия которых пронизывают всю жизнь США, тех альтернативных ситуаций, исходы которых оказываются постоянно действующими факторами американской жизни. И влияние пуританизма, и влияние религиозной ситуации американской революции — все это также требует не беглого, а пристального и глубокого рассмотрения в отдельных исследованиях. Наконец, на наш взгляд, очень много может дать последовательное сопоставление под углом зрения нашего комплекса проблем США и других стран.

Но все это — дело будущего.

# СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ


1. *Маркс К.* Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung».— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1 *.
2. *Маркс К.* Экономические-философские рукописи 1844 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1968.
3. *Маркс К.* К еврейскому вопросу.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1.
4. *Энгельс Ф.* Письма из Вупперталя.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1.
5. *Энгельс Ф.* Судебный процесс «Neue Rheinische Zeitung».— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 6.
6. *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7.
7. *Энгельс Ф.* Эмигрантская литература.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 8.
8. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 21.
9. *Энгельс Ф.* Юридический социализм.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21.
10. *Энгельс Ф.* Письмо К. Марксу в Лондон, около 26.V 1853 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 28.
11. *Энгельс Ф.* Письмо Ф. А. Зорге от 16—17.IX 1886 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 36.
12. *Энгельс Ф.* Письмо Лауре Лафарг от 22.IX 1885 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 36.
13. *Энгельс Ф.* Письмо А. Бебелю от 28/X 1885 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 36.
14. *Энгельс Ф.* Письмо к К. Шмидту от 11/I 1889 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 37.
15. *Энгельс Ф.* Письмо Ф. А. Зорге от 8/II 1890 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 37.
16. *Энгельс Ф.* Письмо Йозефу Блоху в Кеннигсберг от 21—22/IX 1890 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 37.
17. *Энгельс Ф.* Письмо Ф. А. Зорге от 6/I 1892 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 38.
18. *Энгельс Ф.* Письмо Ф. А. Зорге от 31/XII 1892 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 38.
19. *Энгельс Ф.* Письмо Ф. А. Зорге от 18/III 1893 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 39.
20. *Энгельс Ф.* Письмо Ф. А. Зорге от 2/XII 1893 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 39.


---

* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса указаны по 2-му изданию их сочинений.

21. Американские просветители: (Сборник). М.: Мысль, 1969. Т. 1, 2.
22. *Аскольдова С. М.* Религия и американский тред-юнионизм в конце XIX — начале XX в.— Вопросы истории, 1973, № 9.
23. *Белявская И. А.* Буржуазный реформизм в США (1900—1914). М.: Наука, 1968.
24. *Богина Ш. А.* Иммиграция в США накануне и в период гражданской войны (1850—1865). М.: Наука, 1965.
25. *Вайнштейн Г. И.* Американские рабочие: сдвиги в общественном сознании. М.: Наука, 1977.
26. *Великович Л. Н.* Религия и церковь в США. М.: Наука, 1978.
27. *Вейш Я. Я.* Религия и церковь в Англии. М.: Наука, 1976.
28. *Виппер Р. Ю.* Церковь и государство в Женеве 16-го века. М. 1894.
29. *Во И.* Мерзкая плоть. Возвращение в Брайдхед. Незабвенная. М., 1974 (Мастера современной прозы. Англия).
30. *Гейссер Л.* История Реформации/Пер. с нем.: тип. Э. Лисснер и Ю. Роман. 1882.
31. *Гелбрейт Дж.* Новое индустриальное общество. М., 1971.
32. *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта/Под ред. С. В. Лурье, М.: Русская мысль, 1910.
33. *Зубок Л. И., Яковлев Н. Н.* Новейшая история США (1917—1968), М.: Просвещение, 1972.
34. История рабочего движения в США в новейшее время (1918—1965)/Ред. коллегия: Б. Я. Михайлов и др. М.: Наука, 1970—1971. Т. 1, 2.
35. *Кареев Н.* Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше. М., 1886.
36. *Кислова А. А.* Социальное христианство в США. М.: Наука, 1974.
37. *Коэн М.* Американская мысль. М.: Изд-во иностр. лит., 1958.
38. *Мальков В. Л., Наджаров Д. Г.* Америка на перепутье (1928—1938). М.: Наука, 1967.
39. *Мальков В. Л.* «Новый курс» в США: Социальные движения и социальная политика. М.: Наука, 1973.
40. *Митрохин Л. Н.* «Социальная терапия» Билли Грейэма.— Вопросы философии, 1973, № 6.
41. *Наджаров Д. Г.* Народ США — против войны и фашизма. 1933—1939. М.: Наука, 1969.
42. *Новинская М. И.* Студенчество США: Социально-психологический очерк. М.: Наука, 1977.
43. Очерки новой и новейшей истории США/Под ред. Г. Н. Севостьянова. М., 1960. Т. 1, 2.
44. *Паррингтон В. Л.* Основные течения американской мысли. М.: Изд-во иностр. лит., 1962. Т. 1, 2, 3.
45. *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии: (Современная американская психология религии). М.: Мысль, 1972.
46. *Сивачев Н. В.* Политическая борьба в США в середине 30-х гг. XX века. М.: Изд-во МГУ, 1966.
47. *Соколов В.* Реформация в Англии: (Генрих VIII и Эдуард VI). М., 1881.
48. *Токвиль А. де.* О демократии в Америке. М.: Книжное дело, 1897.
49. *Фонер Ф. С.* История рабочего движения в США. М.: Прогресс, 1966.

50. *Фостер У. З.* Очерки политической истории Америки. М.: Изд-во иностр. лит., 1953.
51. *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. М., 1900. Т. 2.
52. *Чанышев А. Н.* Протестантизм. М.: Наука, 1969.
53. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим: Монологи. М.: Русская мысль, 1911.
54. *Юлина Н. С.* Буржуазные идеологические течения в США. М.: Наука, 1971.
55. *Abell A.* The urban impact on American Protestantism/1865—1900/. Cambridge: Harvard Univ. Press; Oxford: Univ. Press, 1943.
56. *Akers Ch.* Called into Liberty/A Life of Jonathan Mayhew/1720—1766/Cambridge: Harvard Univ. Press, 1964.
57. *Altizer Th., Hamilton W.* Radical Theology and the Death of God. Harmondsworth: Penquin, 1968.
58. *Baldwin A.* The New England Clergy and the American Revolution. Durham: Duke Univ. Press, 1928.
59. *Barnouw A.* The Making of Modern Holland: A Short History, L.: Allen and Unwin. 1948.
60. *Beranger J.* Nataniel Ward./1578—1652/. Bordeaux: SOBODI, 1969.
61. *Blanshard P.* God and Man in Washington. Boston: Beacon Press, 1960.
62. *Block M. B.* The New church in the New world: A Study of Swedenborgianism in America. N. Y.: Holt, 1932.
63. Blue Collard World/Ed. by A. Shostak, W. Gomberg. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1964.
64. *Boorstin D.* The Americans. Vol. 1. The Colonial Experience. Harmondsworth: Penquin Books, 1965.
65. *Boorstin D.* The Americans. Vol. 2. The National Experience. Harmondsworth: Penquin Books, 1965.
66. *Boorstin D.* The Genius of American Politics. Chicago: Univ. Press, 1953.
67. *Brotz H.* The Black Jews of Harlem (Negro nationalism and the dilemmas of Negro leadership). New York: Schochen Books, 1970.
68. *Burgalassi S.* Italiani in Chiesa. Analisi sociologica del comportamento religioso. Brescia: Morcelliana, 1967.
69. *Burchinal L.* Some Social Status Criteria and Church Membership and Church Attendance.— J. Social Psychol., 1959, v. 49.
70. *Butlena L.* Church Membership and Church Attendance in Madison, Wisconsin.— American Sociological Review, 1949, v. 14, N 3.
71. *Calvin J.* Institutiones de là religion chrestienne. Paris: Vrin, 1957—1958, v. I, II, III.
72. *Calvin J.* Textes choisis par Ch. Gagnebin. Paris: Egloff, 1948.
73. *Calvin J.* Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon. Edinburgh: Calvin Transl. Soc., 1856.
74. *Cantril H.* Educational and Economic Composition of Religious Groups: An analysis of poll data.— Amer. J. Sociol., 1943, v. 48, N 5.
75. *Carter P. A.* The Decline and Revival of the Social Gospel; Social and Political Liberalism in American Protestant Churches, 1920—1940/. Ithaca; N. Y.; Cornell Univ. Press, 1956.
76. Shurch and Society/Catholic social and political thought and

movements. 1789—1950/Ed. by J. N. Moody. N. Y.: Arts, 1953.
77. *Clark E. T.* The Small Sects in America. N. Y.; Hashville: Abingdon Press, 1949.
78. *Cross A. L.* The Anglican Episcopate and the American Colonies, N. Y.; etc: Longmans, Green and Co., 1902.
79. *Demerath N. J.* Social Class in American Protestantism. Chicago: McHally, 1965.
80. *Demerath N. J., Hammond R. E.* Religion in Social Context: Tradition and Transition. N. Y.: Random House, 1969.
81. *Dickens A.* The English Reformation. L.: Collins, 1973.
82. *Dillingham H. C.* Protestant Religion and Social Status.— Amer. J. Sociol., 1965, v. 70.
83. *Dombrowski J.* The Early Days of Christian Socialism in America. N. Y.: Octagon, 1966.
84. *Donaldson G.* The Scottish Reformation. Cambridge: Univ. Press, 1972.
85. *Dulles F. R.* Labor in America: A History. N. Y.: Crowell, 1960.
86. *Duocastella R., Marcos-Alonso J. A., Dias Mozas Almerich P.* Analisis sociologico del catolicismo español. Barcelona: Nova Terra, 1967.
87. *Edwards J.* The Nature of True Virtue, Ann Arbor: Univ. Michigan Press, 1960.
88. *Elinson H.* The Implications of Pentecostal Religion for Intellectualism, Politics and Race Relations.— Amer. J. Sociol., 1965, v. 70, N 4.
89. *Ellis J. T.* American Catholicism. Chicago: Univ. Press, 1956.
90. *Emerson E.* John Cotton. N. Y.: Twayne Publ., 1965.
91. *Essien-Udom E. V.* Black Nationalism. A Search for an Identity in America. Chicago: Univ. Press, 1963.
92. *Fauset A. H.* Black Gods of the Metropolis. Negro Religions Cults of the Urban North. Univ. Philadelphia Press, 1944.
93. *Fromm E.* Psychoanalysis and Religion. New Haven; London; Yale Univ. Press, 1963.
94. *Fromm E.* Escape from Freedom. N. Y.: Avon Book, 1966.
95. *Fromm E.* The Art of Loving. N. Y.: Harper and Row, 1979.
96. *Fuller E., Green D.* God in the White House/The Faith of American Presidents/N. Y.: Crown, 1968.
97. *Gearty P. W.* The Economic Thought of Monsignor John A. Ryan. Washington: Catholic Univ. Amer. Press, 1953.
98. *Gewehr W. M.* The Great Awakening in Virginia, 1740—1790. Durham, North Carolina: Duke Univ. Press, 1930.
99. *Glazer N.* American Judaism: A Historical Survey of the Jewish Religion in America. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1957.
100. *Goldschmidt W.* Class Denominationalism in Rural California Churches.— Amer. J. Sociol., 1944, v. 49, N 4.
101. *Graham B.* World Aflame. N. Y.; Garden City: Doubleday, 1965.
102. *Hall T. C.* The Religious Background of American Culture. N. Y.: Ungar, 1959.
103. *Haller W.* Liberty and Reformation in the Puritan Revolution. N. Y.: Columbia Univ. Press, 1955.
104. *Hartz L.* The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution. N. Y., Harcourt, Brace, 1955.
105. *Hartz L.* /with contributions by K. D. McRae, R. M. Morse, R. N. Rosencrance, L. M. Thompson/, The Founding of New So-

cieties. /Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia/. N. Y.; Harcourt: Brace and World, 1964.
106. *Herberg W.* Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology. Garden City: Doubleday, 1956.
107. *Hofstadter R.* The Idea of Party System. The Rise of Legitimate Opposition in the United States 1780—1840. Berkeley, Univ. of California Press, 1969.
108. *Hofstadter R.* Anti-Intellectualism in American Life, N. Y.: Knopf, 1963.
109. *Hoult T. F.* The Sociology of Religion. N. Y.: Dryden Press, 1958.
110. *Humphrey E. F.* Nationalism and Religion in America /1774—1898/. N. Y.: Russell and Russell, 1965.
111. Interpretations of American History/Ed. by G. Grob, G. Billias. N. Y.: Free Press, 1972. V. 1, 2.
112. *Isambert F. A.* Christianisme et classe ouvrière; jalons pour une etude de sociologie historique. Paris: Casterman, 1961.
113. *Jaspers K., Bultmann R.* Myth and Christianity. N. Y., 1971.
114. Jefferson Th.; a Profile./Ed. by M. Peterson. N. Y.: Hill and Wang, 1967.
115. John Calvin. Ed. F. Battles, G. Duffield. Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
116. *Johnston R. F.* The Development of Negro Religion. N. Y.: Phil. Libr., 1954.
117. *Jong P.* The Covenant Idea in New England Theology /1620—1847/. Grand Rapids: Eerdman, 1945.
118. *Keefe W. J.* Parties, Politics and Public Policy in America. N. Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1972.
119. *King M. L.* Chaos or Community London: Hodder and Stoughton, 1969.
120. *Kubiak H.* Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w Latach 1897—1965. Wrosław; Zakład Narodowy in Ossolińskich, 1970.
121. *Kubiak H.* Religijnošč a šrodowisko spoleczne. Kraców, 1972.
122. Labor and American Politics: A Book of Readings/Ed. by Ch. M. Rehmus, D. B. McLanghlin. Ann Arbor: Univ. Michigan Press, 1967.
123. *La Palombara J., Weiner M.* Political Parties and Political Development, N. Y., 1972.
124. *Laumann E. O.* The Social Structure of Religious and Ethnoreligious Groups in a Metropolitan Community.— Amer. Sociol. Rev., 1969, v. 34, N 2.
125. *Lazerwitz B.* Some Factors Associated with Variations in Church Attendance.— Social Forces, 1961, v. 39, N 4.
126. *Lecky R. S., Wright H. E.* Can These Bones Live? /The Failure of Church Renewal/N. Y.: Sheed and Ward, 1969.
127. *Lee R.* The Social Sourcies of Church Unity: N. Y.; Nashville; Abingdon Press, 1960.
128. *Lenski G. E.* The Religious Factor: A Sociological study of religion's impact on politics, economics and family life/Garden City: Doubleday and Co., 1961.
129. *Lipset S. M.* Political Man. N. Y., 1960.
130. *Lipset S. M.* The First New Nation/The United States in Historical and Comparative Perspective/.Garden City: Doubleday Anchor Book, 1967.

131. *Lomaz L.* When the Word is Given.../A Report on Elijah Muhammed, Malcolm X., and the Black Muslim World/Cleveland; N. Y.: World Publ. Co., 1963.
132. *Luther M.* Word and Sacrament.— In: Luther's Works Phil.: Mublenberg Press, 1959, v. 36.
133. *Luther M.* 95 Theses. Address to the German Nobility. Concerning christian liberty.— In: The Harvard Classics. Harvard, 1910, v. 36.
134. *Mackenzi.* The Scotland of Queen Mary and the Religious Wars /1513—1638/. Edinburgh; London, Oliver and Boyd, 1952.
135. *Marcuse H.* Eros and Civilization. N. Y.: Vintage Books, 1962.
136. *Marcuse H.* One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of advanced industrial society. Boston: Beacon Press, 1964.
137. *Martin D.* A Sociology of English Religion. L.: Heinemann, 1967.
138. *Marty M.* Varieties of Unbelief. N. Y.: Holt: Rinehart and Winston, 1964.
139. *Mayer F. E.* The Religious Bodies of America. St Louis: Concordia, 1956.
140. *Meyer D.* The Protestant Search for Political Realism /1919—1941/. Berkeley; Los Angeles: Univ. Calif. Press, 1960.
141. *Miller J. Ch.* Origins of the American revolution. Stanford: Univ. Press; London, Oxford Univ. Press, 1966.
142. *Miller P.* Roger Williams; His Contribution to the American Tradition. N. Y., Atheneum, 1962.
143. *Miller P.* The New England Mind/The Seventeenth Century/Cambridge; Harvard Univ. Press, 1967.
144. *Miller P.* The New England Mind from Colony to Province. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1962.
145. Parhy Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives/Ed. S. M. Lipset, S. Rokkan. N. Y.: Free Press, 1967.
146. *Miller P.* Orthodoxy in Massachesetts /1630—1650/. Boston: Beacon Press, 1959.
147. *Milner B. C.* Calvin's Doctrine of the Church. Leiden: Brill, 1970.
148. *Miyakawa T. S.* Protestants and Pioneers/Individualism and conformity on the American Frontier/Chicago; London: Univ. Chicago Press, 1964.
149. *Morgan E. S.* The Puritan Dillemma/The Story of John Winthrop/ Boston; Toronto: Little, Brown and Co., 1958.
150. The New Cambridge Modern History. Cambridge/Eng./: Univ. Press, 1957, 1958, v. I, II.
151. *New J.* Anglican and Puritan. The Basis of Their Opposition /1558—1640/. Stanford Univ. Press, 1964.
152. *Niebuhr H. P.* The Social Sources of Denominationalism. Hamden (Conn.): Shoe String Press, 1954.
153. *Niebuhr R.* The Irony of American History. N. Y.: Meridian Book, 1959.
154. *Niebuhr R.* Essays in Applied Christianity. N. Y., 1959.
155. *Norman E. P.* The Conscience of the State in North America. Cambridge: Univ. Press, 1968.
156. *O'Dea Th.* The Mormons. Univ. Chicago Press, 1957.
157. *Olmstead C.* History of Religion in the United States. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1962.
158. *Parker T.* Calvin's Doctrine of the Knowledge of God. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
159. *Parker T.* Calvin's New Testament Commentaries. L.: SCM Press, 1971.

160. *Perry R. B.* Puritanism and Democracy. N. Y.: Evanston: Harper and Row, 1944.
161. *Pope L.* Millhands and Preachers: A Study of Gastonia. New Haven: Yale Univ. Press, 1942.
162. The Puritans/A Sourcebook of Their Writings/Ed. by P. Miller, T. Johnson. N. Y.; Harper and Row, 1963, v. 1, 2.
163. *Rauschenbusch W.* Christianity and the Social Crisis. N. Y.: Macmillan Co., 1912.
164. Reformation Studies. Essays in Honor of R. H. Bainton/Ed. by F. H. Littel. Richmond: Knox, 1962.
165. *Reich Ch.* The greening of America. Toronto: Bantam Books, 1971.
166. Religion in America. 1977—1978. The Gallup Opinion Index N 145.
167. Religious Movements in Contemporary America/Ed. by I. I. Zaretsky, M. P. Leone. Princeton: Princeton Univ. Press, 1974.
168. The Religious Situation/Ed. by D. Cutler. Boston: Beacon Press, 1969.
169. *Riesman D.*/In Collaboration with R. Denney and N. Glazer/The lonely crowd./A study of the changing American character/. New Haven: Yale Univ. Press, 1967.
170. *Robertson R.* The Sociological Interpretation of Religion. Oxford: Blackwell, 1970.
171. *Robinson J.* Honest to God. London: SCM Press, 1964.
172. *Russel E.* The History of Quakerism. N. Y.: Macmillan Co., 1942.
173. *Schaller L.* Planning for Protestantism in Urban America. N. Y.: Abingdon Press, 1965.
174. *Schlesinger A. M.* A critical period in American Religion /1875—1900/.— In: Massachusetts Historical Society. Proceedings. Boston, 1932, V. 64.
175. *Schneider H. W.* Religion in 20th Century America. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1953.
176. *Schneider H. W.* The Puritan Mind. Ann Arbor: Univ. Michigan Press, 1958.
177. *Schwartz G.* Sect Ideologies and Social Status. Chicago: Univ. Chicago Press, 1970.
178. *Shiner L.* The Meanings of Secularization.— In: Internationales Jahrbuch für Religionssociologie. Köln, 1967, Bd. 3.
179. *Stouffer S.* Communism, Conformity and Civil Liberties, a Cross-section of the Nation Speaks its Mind. Gloucester (Mass.): Peter Smith, 1963.
180. *Sweet W. W.* Religion in Colonial America. N. Y.: C. Scribner's Sons, 1942.
181. *Sweet W. W.* Religion in the Development of American Culture /1765—1840/. N. Y.: Scribner, 1952.
182. The Sixties. Radical Change in American Religion/Ed. by J. Gustafson — The annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 387. Philadelphia, 1970.
183. *Tillich P.* The Protestant Era. Chicago: Univ. Press, 1957.
184. *Tillich P.* The Religious Situation. N. Y.: Meridian Books, 1956.
185. *Tillich P.* The Shaking of the Foundations. Harmondsworth: Middlesex: Penquin Books, 1962.
186. *Tillich P.* The Courage to Be. New Haven: Yale Univ. Press, 1959.
187. *Tillich P.* Theology of Culture. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1959.

188. Paul Tillich in catholic thought/Ed. T. O'Meara, C. Weisser. Dubuque: Priory Press, 1964.
189. *Toffler A.* Future Shock. N. Y.: Randomhouse, 1970.
190. *Torbet R. G.* A History of the Baptists. Valley Forge etc.: Judson, 1963.
191. *Touraine A.* Universite et societe aux Etats-Unis. Paris: Seuil, 1972.
192. Urbanism, Urbanisation and Change. Comparative Perspectives/ /Ed. by P. Meadows, E. Mizruchi. Reading/Mass./: Addison-Wesley, 1969.
193. *Vernon G.* The Sociology of Religion. N. Y.: McGraw-Hill, 1968.
194. *Wakin E., Scheuer J.* The Deromanization of the American Catholic Church, N. Y.: Plume Books, 1970.
195. *Wallace R.* Calvin's doctrine of the christian life. Edinburgh; London: Oliver and Boyd, 1959.
196. *Warner W. Lloyd.* The Living and the Dead: A Study of the Symbolic Life of Americans. N. H.: Yale Univ. Press, 1959.
197. *Warner W. Lloyd, Lunt P. S.* The Social Life of a Modern Community. New Haven: Yale Univ. Press, 1941.
198. *Weisberger B.* They Gathered at the River, the Story of the Great Revivalists and Their Impact upon Religion in America. Boston: Little, Brown, 1958.
199. The White Majority; Between Poverty and Affluence Ed. Howe L. K., N. Y.: Vintage Books, 1971.
200. *Whyte W.* The Organization Man. N. Y.: Doubleday, 1957.
201. *Wilbur E. M.* A History of Unitarianism, Socianism and its antecedents. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1946.
202. *Wilkinson J. Th.* 1662 — and after/Three Centuries of Englich Nonconformity/.L.: Epwoth Press, 1962.
203. *Wilson B.* Religious Sects. A Sociological Study. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1970.
204. *Wilson B.* Religion in Secular Society. L.: Watts, 1966.
205. *Malcolm X.* The Autobiography of Malcolm X. N. Y.: Grove Press, 1965.
206. *Yinger J. M.* Sociology Looks at Religion. N. Y.: Macmillan, 1963.
207. *Yinger J. M.* Religion in the Struggle for Power: A Study in the Sociology of Religion. Durham: Duke Univ. Press, 1946.

# СОДЕРЖАНИЕ